

مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق

للبروفيسور إدوارد سعيد

مقدمة المترجم

1

يمثل كتاب إدوارد سعيد الاستشراق جزءاً من ثورة جديدة في الدراسات الإنسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنيوية، وما يكاد يكون مدرسة جديدة من "التاريخ الجديد" تنتسب بعمق الى أعمال ميشيل فوكو بشكل خاص. وتتكثف في هذه الثورة منطلقات متعددة لعل أهمها أن يكون مفهوم جديدة للقوة والشبكة الخفية من علاقات القوة التي تنسجها المعرفة متجسدة في الإنشاء الكتابي، ومفهوم "سياسية"

ليس كتاب إدوارد سعيد، إذن، دراسة للاستشراق، وإذ كتب هذه الجملة فإنني أبدأ من موقع متطرف، من أجل أن أشرع في تعديله في فقرات لاحقة. ليس دراسة للاستشراق بوصفه تاريخاً، وشخصيات، وأحداثاً؛ وما هو – كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية التي ظهرت حديثاً للكتاب – بدراسة للشرق "كما خلقه الغرب". بل هو اكتناه غوري، صارم، مشبوب

أحياناً، لكنه دائماً على درجة مدهشة من حدة اللمعة الفكرية، ونفاذ الحدس، وجوهرية التحليل، لأسئلة جذرية في الثقافة والإنسان، أسئلة تدور حول التصورات التي ينميها الإنسان لذاته وللعالم، والتمييزات التي يقيمها بينه ويبن الآخر. وهو أيضاً دراسة في الآلية التي تتصلب بها هذه التصورات والتمييزات الى معرفة، معرفة تغدو – حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً – إنشاء يدّعي لنفسه مقام الحقيقة، ويحجب بشكل مطلق حقيقة كونه تمثيلاً لا أكثر، حقيقة كونه يجسد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد الآخر؛ إنشاءً ذا طاقة مولدة للذات تفعل ضمن شروط نابعة من الذات المعاينة بالدرجة الأولى، ثم من الآخر، موضوع المعرفة، بدرجة ثانية أو ثالثة فقط. ثم إنه اكتناه للطغيان الذي يمارسه الإنشاء: على الثقافة التي تشكّل فيها أولاً، ثم على الآخر ثانياً، وللعلاقة وحيدة الاتجاه تقريباً التي تنمو بين الإنشاء – الثقافة وبين الفرد المنشئ الذي يكتب، ويتصور، ويفكر ضمن هذا الكون الإنشائي بموضوع المعرفة، الآخر. والاستشراق ، أيضاً، طرح – عبر اكتناه هذه العلاقة – لأسئلة باهرة في التكوين الفكري، والثقافي والنفسي، لعل أهمها أن يكون:

1) إمكانية الإبداع والأصالة، بالمعنى الذي يكتسبه الإبداع والأصالة في النظرة الرومانسية اليهما مثلاً
2) إمكانية التحرر من طغيان الإنشاء – الثقافة والخروج عليه في معاينة الآخر حتى من قبل مفكرين يكون منظورهم الأساسي رفضاً للثقافة السائدة التي ينبع منها الإنشاء.

وفي هذا السياق، يمكن لدراسة إدوارد سعيد لماركس أن تدعي لنفسها تميزاً منظورياً ودلالات لا تمتلكها أي معاينة سابقة لماركس وموقفه مما نسميه الآن العالم الثالث. ذلك إن إدوارد سعيد يرى ماركس، الى درجة مطلقة تقريباً، ضحية لطغيان الإنشاء الذي يلجم ما يفترضه تعاطف ماركس

الأساسي مع "البؤساء" ثم يدفعه في مجاري الرؤية الاستشراقية ليصوغه في النهاية خيطاً آخر من خيوط الإنشاء الاستشراقي.

مشروع إدوارد سعيد، إذن، هو اكتناه للمعرفة، والسلطة، والطغيان الذي يمارسه الإنشاء، ولعلاقات القوة التي يجسدها بالطريقة نفسها التي يمثل بها عمل ميشيل فوكو اكتناهاً لهذه الأسئلة بالإشارة الى شرائح، أو حيزات، معينة من المجتمع الغربي. ولعمل فوكو، قبل أي شيء آخر، يدين عمل سعيد، كما يشير هو لكنما الى درجة أعمق بكثير مما توحي به إشارته العامة الى هذا الدين، أو اقتباساته الجزئية المحدودة من عمل فوكو. إن البنية الفكرية التي تصوغ منظور فوكو، والتصورات الأساسية التي يتكون عمله في بؤرتها، والمصطلحات التي تفعم نظامه الفكري بحيوية وغورية ظازجتين، بل ومنهج التحليل والموقف الوجودي هي البنية، والتصورات، والمصطلحات، والمنهج، والموقف، التي يتشكل في بؤرتها منظور سعيد وتحليله في الاستشراق، ولم أقل للاستشراق. لقد أصبحت مصطلحات كالتالية علامات مميزة لعمل فوكو، وهي الآن تسم عمل سعيد: "الحقيقة" و "التمثيل" و "القوة" و "علاقات القوة"، و "المعرفة" و "السيطرة" و "التشكيل" و "التكتيك"، و "الاستراتيجية" و "الإنتاج"، و "التوثيق" و "الإزاحة" و "الاقتصاد" و "الإقصاء والاستثناء"، و "الإفراط"، و "التقنين" و "إرادة القوة" و "إرادة الحقيقة" ثم، طبعاً، مفهوم الإنشاء الجوهري.

بيد أن أهم هذه التصورات قد يكون التصور الكلي لتجسد علاقات القوة وممارسة السيطرة في مفهوم المعْجبة والاستعراض: حيث يكوّن موضوع القوة (الأدنى، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما، مادة تمثل استعراضيتها في الوقت نفسه نمطاً من العقوبة التأديبية التي يمارسها المستعرض (الأعلى، الأقوى)، بحيث تصبح العقوبة التجسيد الأسمى لقوة السيد وسيادته. وهكذا ترتبط القوة، في أعلى صورها،

بامتلاك القـدرة والطاقـة علـى تقـديم معجبـة: فرجـة مثيـرة مفرطـة. هكـذا يمارس العقل استعراض معجبـة الجنـون، ويمـارس المسـتـشـرق (را. وصـف فلوبير لمعجبة الشـرق مثلاً) اسـتعراض معجبة الشـرق *.

بيد أن ما أقوله لا يقلل من أهمية عمل سـعيد أو من "أصالته"، دون تجاهـل للمنظومة التي يطرحهـا هـو عـن "الأصـالة" والإبـداع. فالأهميـة والأصـالة لا تنبعـان مـن ابتكـار المـصطلحات والتـصورات فحـسب، بـل مـن القـدرة علـى أمرين:

1) تمييـز الظـاهرة الثقافيـة أو الفكريـة، أو الـسياسية .. الـخ التـي يتـيح اسـتخدام المصطلحات والتصورات إضـاءتها الـى درجـة لـم تُـضأ اليهـا، وبصورة لم تحدث فيها، من قبل،

2) إعطاء التصورات والمصطلحات عبر إضـاءة كهـذه، صـفةً أكثـر شـمولية وجذرية من حيث هي أداة تحليلية لفهم الإنسـان والثقافة والمجتمـع والعلاقات المكونة للبنى الأسـاسـية فيه.

ومن ثم، فإن عمل سـعيد – الذي يحقق كلا النقطتين بتفوق – يوازي عمـل فوكو ولا ينقله، يوازيه بأن يميز الحقل (الظاهرة) الذي تحتاج إضـاءته بفـذاذة الى اسـتخدام هذه الأداة التحليلية، ثم بأن يظهـر قـدرة الأداة علـى اقتنـاص بنى أخرى وتفسـيرها غير البنى التي درسـها فوكـو، بنـى ربمـا كانـت أكثـر علائقية، في فهم العالم الحديث لأنها أكثر شـمولية وانـشـباكاً فـي العـالم، إذ تتناول فصلتين منه (الشـرق والغرب) كان تفاعلهما عبـر القـرون العـشـرين الأخيرة، على الأقل، المكون الأسـاسـي لبنيـة الحـضارة كمـا نعرفهـا اليـوم، وقد يكون هذا التفاعل المكون الأسـاسـي للحضارة، أو لانهيار الحـضارة، فـي المسـتقبل.

- ولا تعني نسبة هذه المفاهيم الى نظام فوكو ابتكاره لها، بل تشير الى أنها مكونات أساسية لهذا النظام. وعن هذه النقطة في عمل فوكو، را.

Donald S. Bouchard, "For Life and Action: Foucault, Spectacle, Document"; The Oxford Literary Review, Vol. 4:2. 1980, pp. 20-28

أين هو الاستشراق إذن في عمل إدوارد سعيد؟

إنه، ببساطة، المادة التاريخية والحيز المميز من ثقافة الغرب الذين يتناولهما بالتحليل، إنه الحالة المعينة التي يعاينها، أو، بشكل خام، المثل الذي يركّز عليه منظوره التحليل النقدي، بوصفه "الخارجي" و "المقصى المستثنى" و "المستعرض الصامت" و "المعجبة المثيرة" أمام داخل يمارس استعراضه وإقصاءه وتمثيله. أي أن الإستشراق في نظام سعيد هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام فوكو في الجنون، أو المرأة، أو الأطفال، أو المنحرفين، أو أخيراً، الجنسية.

بدأت من الموقع المتطرف لأخلّص الاستشراق من الفهم السيء بشكل عام الذي به فُهم في الغرب حتى الآن – رغم الضجة الهائلة التي أثارها والحماسة الكبيرة التي تلقته بها بيئات مختلفة من القراء، في الجامعات وخارجها [وبين أبرز الأمثلة على سوء هذا الفهم مقالة مراجع لوموند (26 تشرين الأول 1980)] ولأنفي مشروعية التهليل الذي قوبل به باعتباره هجوماً عنيفاً على الاستشراق وفهم الغرب العنصري المتحيز للشرق، من جهة، والاعتراضات الضيقة التي أثيرت عليه بدعوى لأنه لا يذكر فلاناً أو فلاناً من المستشرقين الذين وقفوا من العرب موقفاً "أفضل"، أو المدرسة الفلانية، وما الى ذلك، من جهة أخرى. وهي اعتراضات كانت تكون مشروعة لو أن الكتاب كان تاريخاً للاستشراق ورجالاته أو رصداً للشرق

كما تصوره الغرب و "لحقيقيّة" هذا التصور، وانطباقه على الشرق الفعلي الواقعي. وكتاب سعيد ليس أيهما، وهو بشكل خاص ليس الثاني منهما. فهو ليس دراسة للشرق بوصفه واقعاً يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ومحاولة لرؤية كيفية تجلي هذا الشرق، بخصائصه المذكورة، في الغرب. أي: هل يتجلى الشرقي في مرآة الغرب بوصفه يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ، أم أنه يمتلك خصائص أخرى هي أ ب د ذ ع م : بينها ما هو صحيح (وهو النادر) وبينها ما هو خاطئ < وهو الغالب >؟

كتاب إدوارد سعيد لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق، بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميز، وصحته. بل إنه، كما قلت، لا يدور على الشرق – بل إنه لينفي وجود الشرق. إنه كتاب عن الغرب وإشكالاته الفكرية، والخلخلة الجوهرية في ثقافته، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري، والبحثي، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر – حين يكون هذا الآخر الشرق – وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة – وهي طريقة تبدو خالية من أي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب، خاضعةً لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته، بل لفكر آخر مصدره الإنشاء الاستشراقي المتشكل المتصلب والذي تأسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى غير المنطلقات الأولى، منطلقات لا يمكن أن تكون الأولى أو تنبع منها لأن الظاهرة التي تتناولها مختلفة، والشروط التي يتم فيها التناول مختلفة أيضاً، والعلاقة التي تتشكل بين المعاين والمعاين (الذات – الذات في الحالة الأولى / والذات – الآخر في الحالة الثانية) مختلفة جوهرياً أيضاً بين الحالتين.

وإذا كان ثمة من إشكالية في كتاب إدوارد سعيد فإنها ما يلي:

ضمن المنطلقات التي استخدمها في التحليل، والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره، بل ضمن معطيات تصور الأنا للآخر، وطبيعة التمثيل – كل تمثيل، في أي زمان ومكان – هل كان يمكن أن يكون الأمر على غير ما كان عليه؟

هل كان يمكن للتمثيل أن يكون من نمط آخر؟

كل تمثيل – كما يشير إدوارد سعيد نفسه – يقوم على تمايز، وكل تمثيل يكتسب صلابة "الحقيقة" المولدة لذاتها: أي لتمثيلات جديدة ذات طبيعة تراكمية توثيقية. فهل كان ثمة من إمكانية لقيام نمطين مختلفين لتمثيل الشرق في الغرب؟

والإجابة هي بالنفي: لا يمكن أن يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه. لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعته هي ما هي. ثمة حتمية تاريخية تحكمه، وتحكم حتى مفكرين من طراز ماركس فيه؛ وما يتضمنه هذا القول هو أن تغيّر هذا التمثيل هو أيضاً خاضع لحتمية تاريخية: أي أنه مشروط بتغيرات جذرية في بنية الغرب، وفي علاقة القوة والسلطة القائمة بينه وبين الشرق.

بيد أن ذلك لا يقلل من أهمية كتاب سعيد، لأن ذلك في طبيعة العمل التحليلي العلمي: فأهميته تنبع من أنه استطاع تمييز هذه الشروط وتحديدها وكشف البنية التي أدت الى تبلورها وطغيانها، واكتناه الحتمية التي حكمتها، وشروط التغير التي مارست فاعليتها عليها – حيث كان ثمة من تغير – بالضبط كما أن عمل الفيزيائي لا يصبح أقل أهمية لأن المادة التي يحللها ويكشف تركيبها لا يمكن أن تكون قد تركبت إلا بهذه الطريقة المحددة.

غير أن الاستشراق هو، أيضاً، دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن، داخل "حقل" الاستشراق وخارجه، عن هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق)، التي لم ينشأ لها معادل معروف عبر تاريخ الثقافة، كظاهرة تخص الغرب والشرق:

الغرب بوصفه أولاً – ردة فعل مشروطة بمعطيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية، للشرق. ثانياً خالق التصورات والمناهج التي عُوْين من خلالها الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق؛ والشرق باعتباره الجوهر السرمدي، الموحد المتناغم، الكلي، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فدرية أو حركات تاريخية فيه: الشرق الليْ ـ تاريخي، اللامتغير، الشرقي، صفة. والصفة ثبات لبنية فكرية فذة: الظاهرة التاريخية التي كتسبت، هي بدورها، شيئاً منطبيعة اللاتاريخي، السرمدي، اللامتغير الذي نسبته الى موضوع دراستها. وهكذا فإن الاستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعاين في المعايَن، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوع الذي يعاينه ويصوغه، بل إنه ليكشف كذلك فاعلية المعايَن في المعاين، إذ يجلو أن عملية الفاعلية ثنائية الاتجاه، بمعنى أن الموضوع المعايَن يبدأ بصياغة المعاين على صورته التي يمتثلها ويقوم بتمثيلها المعاين. هكذا يصبح الاستشراق (البنية الفكرية الغربية) ممتلكاً للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية). وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته، جزئياً، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك. ولعل قيمة كتاب إدوارد سعيد الفائقة أن تكمن في هذا الكشف (الذي لا يقرره سعيد بهذه الصورة والى هذه الدرجة الواعية) على الأقل بقدر ما تكمن في كونه يكشف أن الغرب تصور الشرق ودرسه تصوراً استعمارياً عرقياً، فوقياً، متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والإنشاء الذي ولده ذلك كله. وأن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، الآخر

الخارجي فقط، بل امتداداً أيضاً للشاذ، والمنحرف، والمجنون، والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضاً.

يطرح إدوارد سعيد منظومة أساسية هي أن الشرق "كيان مشكل مكون"، لا حقيقة من حقائق الطبيعة، وأن مفهوم وجود فضاءات جغرافية، ذات سكان محليين، مختلفين جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس ديني أو ثقافي أو عرقي خاص ومتسق مع ذلك الفضاء الجغرافي، هو مفهوم قابل للنقاش المطول. بيد أن ما لا يقرره كتاب سعيد بوضوح هو أن الغرب، من المنطلق نفسه، هو "كيان مشكل مكون" أيضاً. ولا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب وكون الغرب، حتى الآن، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته. أي أن الغرب بحاجة الى معاينة باعتباره كياناً مشكلاً. ولعل بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظوراً لمعاينة الغرب لا في إطار كونه "غربياً" بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الانتاج تتجسد فيها لا وحدانية الغرب وأحاديّته وتنافسه، بل انشراخه وانقسامه على ذاته وضمن ذاته. لكن كون كلا الشرق والغرب كياناً مكوناً يعجز عن إلغاء الميل الى لاتصنيف الجغرافي (الذي يبدو ظاهرة تنتمي الى بنية العقل الإنساني) بدليل أنني في اللحظة التي أنفي فيها وجود الغرب استخدم ضمير الهاء المفرد الغائب للحديث عنه: ذاته، نفسه؛ وأن إدوارد سعيد في كثير من المواضع يتحدث عن الشرق بالطريقة نفسها؛ كما يتحدث مرة واحدة على الأقل عن "الثقافة الشرقية"، بدلاً من "الثقافات الشرقية".

ولعل في ذلك كله ما يؤكد من جديد أطروحة فوكو وسعيد حول طغيان الإنشاء – الثقافة وخلقه لبناه الخاصة التي تولد الإنشاء – الفردي، في هذه الحالة إنشاء إدوارد سعيد وإنشائي.

في نهاية دراسته، يستعيد إدوارد سعيد الأسئلة التي حاول طرحها في كتابه الباهر بشكل مكثف: أسئلة هي، كما قال، علائقية فيم ناقشة مشكلات التجربة الإنسانية: كيف يمثل المرء الثقافات الأخرى؟ ما هي الثقافة الأخرى؟ هل مفهوم وجود ثقافة (أو عرق، أو دين، أو حضارة) مفهوم مفيد أم أنه ينتهي دائماً الى أن ينشبك إما في تهنئة الذات (حينما يناقش المرء ثقافته) أو في العدائية والعدوان (يناقش الآخر)؟ وهل تهم الفروق الثقافية والدينية والعرقية أكثر مما تهم الفصْلات الاجتصادية أو الفصلات السيا- تاريخية؟ (وثمة أسئلة أخرى سأعود اليها بعد اعتراض قصير).

ليس ثمة من شك في جوهرية الأسئلة المطروحة. لكن الاعتراض الرئيسي عليها ينبع من كونها قاصمة في فصمها بين مفاهيم كالعرق، والدين، والثقافة ومفاهيم كالفصلات الاجتصادية والسيا- تاريخية. ويبدو لي مشروعاً أن يتساءل المرء عن إمكانية صياغة السؤال بمثل هذه الحدة من الفصل بين المكونات المذكورة. فالبنية الاجتصادية والسيا- تاريخية على علاقة جدلية بالدين والعرق والثقافة، إن لم يكن، في حالة الثقافة مثلاً، متوحدة الهوية بها تقريباً. ولعل صياغة السؤال بهذه الحدة أن تجسد الى أي مدى فرض الإنشاء الاستشراقي سيطرته على الفكر الذي يعاينه – فكر سعيد في هذه الحالة – لا على الفكر الذي يكتب من داخله وحسب. ذلك أن طرح الفصلات "العرق، الثقافة، الدين" واعتبارها جواهر ثابتة متميزة عن الفصلات الاجتصادية، السياتاريخية قد يكون بين أكثر انشراخات الاستشراق خطراً وأعمقها أثراً في إكسابه اللامتغيرية والجوهرانية النسبيتين اللتين أشرت إليهما سابقاً.

ويتابع سعيد أسئلته: كيف تكتسب الأفكار السلطة، والعادية، بل حتى مقام الحقيقة "الطبيعية"؟ ما هو دور المفكر: هل هو ثمة من أجل أن يمنح

السريانية للثقافة والدولة اللتين هو جزء منهما؟ وأي درجة من الأهمية ينبغي أن يعطي للوعي النقدي المستقل، الوعي النقدي الضدي؟

بكل هذه الأسئلة، وبكثير غيرها، يكون الاستشراق كنزاً مغوياً من التحديات والمجابهات التي سيكون التأمل فيها على درجة قصوى من الأهمية للمفكرين العرب، والثقافة العربية، ولموقعنا السياسي والاقتصادي والفكري في العالم.

إذ أن أسئلة إدوارد سعيد تثير في النهاية مشكلة وعي الآخر لذاته من خلال تصور الأنا المعاينة له، أي وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له؛ ويدعو الى حركة تأسيس للذات عبر اكتشافها لأبعادها التاريخية والحضارية لا من خلال الآخر بل من خلال شروط تكوينها الداخلية. وليس صدفة أن كتاب سعيد جاء يطرح هذه الأسئلة قبل سنة فقط من تفجر حركة بدت حاسمة في المنطقة، كانت ذروتها الثورة الإيرانية، ثم بدأت تتناوس بين إمكانية اكتشاف الذات وتحديدها ضمن معطياتها الخاصة واستحالة ذلك؛ بين إمكانية تشكيل رؤيا صافية للذات في عالم طغت عليه رؤيا الآخر لها باعتبارها آخر طوال قرنين من الزمن على الأقل، وبين استحالة ذلك.

يبقى السؤال الأخير من الأسئلة، وهو بين أهم ما يطرحه من تساؤلات: ما هي الأهمية التي ينبغي أن يسندها المثقف للوعي النقدي، والوعي النقدي الضدي تخصيصاً؟

إن قدرة الغرب على تجاوز أزماته المستمرة منذ ديكارت حتى اليوم، على الأقل، أي منذ تبلور أزمة مركزية الإنسان أو الإله في الطبيعة، تنبع، في تصوري، من امتلاك هذا الوعي النقدي الضدي. ولعل خطر تصور الخصوصية الأول هو أنه يميل في شروط تاريخية معينة على الأقل الى تعمية هذا الوعي الضدي أو طمسه إذا وجد، لصالح الهوية الموحدة والتركيب

المتناسق المتناغم، أو تأكيد صلابة الخصوصية وتماسكها. إذ تبدأ الخصوصية بالحبث عن الكلية والشمولية، وترفض أي مفهوم لإمكانية وجود انشراخات داخلية في "الكل" الذي هو "الماضي – التراث – الأمة"، وتميل الخصوصية أيضاً الى البحث عن الصفاء، عن الماهية الصافية للذات، وإذ يقترن تأكيد الكلّية بتأكيد الصفاء يبلغ خطر إلغاء الوعي النقدي الضدي ذروته وتكتسب الثقافة المؤسسة قدرة هائلة على القمع، تتجلى في بعض مظاهرها، الآن، في الثورة الإيرانية.

أما الوعي النقدي الضدي فإنه يفترض، مسبقاً، نفي الصفاء والكلية، أو يتصور الكلية في إطار العلاقة الجدلية بين المكونات التي يتم تفاعلها عبر النفي لا عبر التأكيد والتوثيق. ومن هنا فإن انعدام الوعي النقدي الضدي في الاستشراق كان حصيلة لكونه توثيقاً إحالياً، كما وصفه إدوارد سعيد، يعيد فيه النص الجديد توثيق سلطة النص القديم، وهكذا.

أما الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية، خارج الاستشراق فإنه مكون أساسي من مكوناتها. ولعل المفارقة الضدية الجديدة الآن تتمثل في اقتحام هذا الوعي النقدي الضدي القائم خارج الاستشراق لمجال الاستشراق، وهو جوهر ما يمثله كتاب إدوارد سعيد. وإذ أصف هذا الاقتحام فإنني أقول، بطريقة أخرى، أن كتاب إدوارد سعيد ذاته دليل حاسم على أسبقية الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية وقدرتها على تجاوز أزماتها به. ونتيجة ذلك، في تصوري، هي أن الاستشراق (الغربي تحديداً) سيمتص معطيات الوعي النقدي الضدي الموجه له من داخل ثقافته (الغربية) ويغتني به وتتم فيه التكيفات التي تمنحه القدرة على الحياة والاستمرارية، عبر نشوء "تركيب" جديد، بالدلالة الماركسية. فـ "الاستشراق" بما هو تجسيد لوعي نقدي ضدي غربي، ليس ظاهرة "شرقية"، بمعنى أنه ليس عمل شرقي يهاجم الغرب. وإنما هو تفجر من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة

بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية الى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد. ولعل ذلك أن يكون أعمق فرق بين "الاستشراق" وبين ما وجهه له كتاب "شرقيون" من نقد وتسفيه واتهامات.

سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب إدوارد سعيد بأنه صعب: للقراءة وللترجمة. ففي مواجهة فكر عميق، مسفسط حتى الإدهاش، غائر في مصادر المعرفة الإنسانية حتى ليبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه، وبعيدها قريباً منه، لا تتحدد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة، بل في إطار آخر مختلف، وعلى مستوى مغاير: مستوى القدرة المدهشة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة، وأكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو موضوعاً عادياً، ثم القدرة المماثلة على الوصول الى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعاينة يضيئها إضاءة فذة.

ومصادر الصعوبة في ترجمة الكتاب ليست وحيدة البعد، بل متعددة. فالصعوبة تكمن في الاستشراق بقدر ما تكمن في وضع اللغة العربية الآن، من حيث هي لغة تعبير عن مشكلات الفكر المعاصر والحضارة المعاصرة. لست أول من يقرر هذه الصعوبة ويصطدم بها. كما أنني لن أكون الأخير؛ وليس في تقرير الصعوبة من سبة للغة، بل أنه حكم وصفي يشير الى مرحلة محددة من مراحل الحياة والثقافة العربيتين المعاصرتين. فاللغة، حتى إذ نصفها بأنها كائن حي، لا تعجز أو تقدر، ولا تمتلك خصائص ثبات تجعلها عاجزة أو قادرة بشكل سرمدي؛ بل الصعوبة في علاقة الحضارة العربية الآن بالبنى الفكرية والحضارية في العالم وموقعها بينها. وقد يكون من نافل القول أو البديهي أن يقال: أن تطور اللغة مشروط بتطور الحضارة. لكن ما قد يكون أقل بدهية هو عكس هذه المقولة، والقول إن تطور

الحضارة مشروط، أولاً، بتطور اللغة، بثورة لغوية، بتفجير للبعد اللغوي لعملية التغير والتطور الثقافية – الحضارية.

ولن يتم هذا التفجير، في تصوري، إلا بالمغامرة الرائدة، بالجرأة لا على نقل الفكر من العالم وحسب بل على اللغة أيضاً، على بناها العميقة والسطحية، وعلى مكوناتها الصوتية، والمورفولوجية، والنظمية، جرأة تهدف في النهاية الى إنجاز جوهري هو توسيع اللغة. وتوسيع اللغة ليس شرطاً يخيف؛ بل إنه شرط أساسي لتطور اللغة في مراحل الصدام الحضاري، شرط حققته العربية في عصر اصطدامها الأول بالحضارة العالمية، اليونانية والفارسية والهندية. فقد كان المترجم العربي في تعامله مع اللغة أكثر جرأة على بنيتها ونظامها. وقد يبدو صعباً على التصديق الآن أن مصطلحات ومفاهيم بسيطة شائعة، حتى ضمن علوم أساسية كعلوم اللغة، كانت حين ظهرت، أي حين جرؤ المترجم العربي على اقتحام بنية اللغة وصياغتها، تمثل اختراقاً للقوانين اللغوية الصارمة، وجرأة على الابتكار والتطوير. إن مصطلحات الدراسة الأدبية والبلاغية مثل النقل والاستعارة والمجاز مرت بمراحل طويلة من التطور قبل أن تستقر؛ وحتى في القرن الرابع الهجري كان ابن سينا يغامر باستخدام مصطلحات مثل التبديل والتغيير، والانتقال الاستعاري، ومثل يضرب، فيما كانت المصطلحات السابقة قد ترسخت نسبياً في التراث النقدي اللغوي. وثمة صعوبة فعلية في أن نقرأ الآن نص متى بن يونس في تحديد النقل المجازي ونفهم منه ما يربطه بمصدره (كتاب الشعر) أو بالمداليل التي تحملها مصطلحاته الآن، وهو نص يستخدم مصطلح التأدية لوصف عملية النقل المجازي: "وتأدي الاسم هو تأدية اسم غريب إما عن الجنس < على النوع، وإما من النوع > على جنس ما بزيادة، وإما من النوع بالزيادة التي بحسب تشكل الذي نقوله [من الجنس] *.

- را. النص كاملاً في، شكري عياد كتاب ارسطوطاليس: فن الشعر، دار الكتاب العربي (القاهرة، 1967) ص 117

مقدمة المترجم

8

لعملية الترجمة، في تصوري، بعدان اثنان: تمثل النص المترجم تمثلاً مدركاً لخصائصه البنيوية الكلية؛ وتمثيله في لغة قادرة على تجسيد هذه الخصائص الى أقصى درجات التجسيد المتاحة. و "بالخصائص البنيوية" أعني الخصائص البنيوية، لا مجرد الرسالة الفكرية التي يقررها النص. كان عبد القاهر الجرجاني، هذا الرائد العظيم لعلم البنية، قد قال، في لمحة فذة عن البنية والمعنى والترجمة، لو أن مترجماً أخذ قولنا "زيد شجاع" وترجم "شجاع" بالكلمة الموضوعة للشجاعة في لغته لكان كلامه ترجمة لكلامنا؛ لكن لو أن مترجماً أخذ قولنا "زيد أسد"، وفهم منه أنه "يعني" زيد شجاع، فترجم "أسد" بالكلمة الموضوعة للشجاعة في لغته، لما كان كلامه ترجمة لكلامنا، بل كان ينشئ إنشاءه ويخلق كلاماً خاصاً به.

وبحسب تصور الجرجاني الفذ على بنية النص، بمكوناته المحاورية المختلفة، وتشابكات مستوياته، وبعلاقة المنشئ بالإنشاء بالمتلقي، المتجسدة فيه، تصبح الترجمة التي لا تريد أن تكون إنشاء جديداً بل تود أن تظل ترجمة إحدى أكثر عمليات التمثل الفكري والتعبير تعقيداً وتداخلاً وتطلباً للضوابط الصارمة. وفي مواجهة هذه العملية، ببعديها اللذين حددتهما قبل قليل، يصطدم المترجم الى العربية في السياق اللغوي الحضاري العربي القائم، بمشكلات مرهقة ترتبط بالطاقات اللغوية العربية الآن على التمثيل الأقصى، وبالطاقات الحضارية على التمثل الأقصى.

ويبدو أن ثمة إجماعاً على أن أولى هذه المشكلات هي مشكلة المصطلح النقدي، أو الأدبي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو العلمي أو ...... حتّام نمضي؟

تبرز المشكلة فور محاولة تجسيد مفهومات شائعة: الديموقراطية، والديكتاتورية، والإمبريالية هي، على الصعيد السياسي، أكثرها فورية حضور فقط، لا أبعدها صعوبة؛ والكلاسيكية، والرومانسية، على الصعيد الأدبي بينها: مفاهيم ما زالت تتكرر في حياتنا اليومية لبضعة عقود، إن لم يكن لقرن بأكمله في حالة بعضها، دون أن نستطيع حتى الآن أن نطور لها مصطلحاً دقيقاً مستقراً، سلساً في الاستخدام، سلساً على الإدراك الفوري، عربياً.

فكيف بمفاهيم تطلع من مدارس جديدة نسبياً حتى في أوروبا، وما تزال إطلالتنا عليها إطلالة من كومة صغيرة وعبر عدد قليل من الأحداق:

البنيوية، الإنشاء، المحور الاستبدالي، المحور الاستتباعي، العلامة، الإشارية، الترميز. هذه بعضة مصطلحات فقط لم يبدأ باستخدامها إلا منذ سنوات، ومن قبل فئة من الكتاب معدودة، ومع ذلك فإن لها في الواقع الكتابي العربي بدائل تعقد عملية الفهم والاستخدام والتطوير، وتقف سداً دون تحقيق توحدية سلسة في الاستعمال: الهيكلية، الخطاب، المحور الشاقولي، المحور النظامي، الإشارة السيميائية، الدلالة. وهي بعض البدائل للمصطلحات التي ذكرتها قبل قليل، على التوالي.

بيد أن مشكلة المصطلح قد لا تكون الأولى من حيث صعوبة الحل. ثمة مشكلة طاقة اللغة علىتمثيل النص المترجم دقةً، وإيجازاً، وإطراداً، أي على مقابلة اللفظة باللفظة، والتركيب بالتركيب، والجملة بالجملة لا دلالة

فقط، بل صيغة أيضاً، وبصورة تحقق شروط الإيجاز والإطراد والكثافة في العلاقات – أي قدرة اللغة على التعامل مع النص الأصلي دون أن تتحول الى شرح عليه أو تبسيط له، ودون أن تقع في الوقت نفسه في المغايرة الدائمة من سياق الى سياق للألفاظ التي تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. لقد عبرت عن المشكلة بصورة صعبة. فلأسهّل. المشكلة هي هل نستطيع ترجمة اللفظة الأجنبية مباشرة، بلفظة، لها خصائصها، وضمن شبكة العلاقات التي يتشكل فيها الأصل، ثم هل نستطيع استخدام اللفظة العربية المترجمة في كل سياق أو في أغلب السياقات التي ترد فيها اللفظة المترجمة؟

ينبغي أن نتذكر، في الإجابة على ذلك، أن اللفظة هي أيضاً جزء من بنية لغوية، تحتل فيها موقعاً دلالياً، وموقعاً نظمياً، وموقعاً شكلياً في الوقت نفسه؛ وأن علينا أن نجسد هذه المواقع كلها في الجملة الواحدة. هل يمكن أن نستخدم الخيارات التي يقدمها المورد* مثلاً للفعل (EXCLUDE) ومشتقاته ويظل ممكناً إدراك كون الوحدة اللغوية الأصلية في مختلف السياقات التي قمنا بترجمتها، واحدة؟

الجواب، ببساطة، لا. ثم تأتي مشكلة أعمق تصدق في كل الحالات المشار اليها سابقاً، هي مشكلة صلاحية المصطلح، أو المقابل العربي، للدخول في علاقات نظمية متغيرة، كما يفعل المصطلح الأجنبي الذي نحاول ترجمته، والتشكل ضمن علاقات تترك أثرها على بنيته المورفولوجية مثل النسبة والظرفية بشكل خاص. وتُظهر هذه المشكلة أن حلاً لها على صعيد محدد قد لا يشكل حلاً على أصعدة هامة أخرى، وفي هذه الحالة ثمة حاجة ماسة لتحديد أولويات الحل.

بين الأمثلة البسيطة على هذه الحالات المصطلح النقدي (IRONY) وخضوعه للتحولات (IRONICAL) و (IRONIC) و (IRONICALLY).

ثمة، أولاً، مشكلة تحديد الدلالة الدقيقة للفظة في سياقاتها المتعددة. ليست الـ (IRONY) سخرية، بل إنها لتمزج السخرية، بالمفارقة. لنفترض أننا تجاوزنا مشكلة التحديد واقترحنا، كما فعلتُ في ترجمتي الحاضرة، المصطلح "المفارقة الفكهة". جليٌّ أن المصطلح قد يحقق شرط الدقة لكنه يخل بشرط الإيجاز. وهو عاجز عن التحول المرتبط بحالتي النسبة والظرفية، إلا بإضافة كلمات سابقة عليه.

لكن عدم توفر خيارات بديلة تحقق شرط الدقة يجبرني على تبني هذا المصطلح. كيف نواجه المشكلة؟

بالجرأة، والابتكار، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدساً لا يمس، بل بوصفها عملية مستمرة من التوالد الاصطلاحي. فاللغة ليست مقدسة؛ وهي في الوقت نفسه ليست مصطلحاً، كما شاع في اللغويات منذ عبد القاهر الجرجاني وسوسير، أو ، هي ليست مصطلحاً ثابتاً نهائياً. بل هي، كما وصفتها أعلاه، عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي، أو من الاصطلاح التوليدي. أيهما.

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الدلالة الصيغية، أي الدلالة الإضافية التي تنبع من تغير صيغة الكلمة الموروفولوجية: إما عن طريق اللاصقات البدئية أو النهائية، أو عن طريق لاصقات ثابتة. بين هذه اللاصقات (ISTIC) في ألفاظ مثل:
(SCIENCE = SCIENTISTIC; HUMANIS = HUMANISTIC)

وقد لجأت الى اللاصقة "وية" لتجسيد هذه النسبة ملحقاً بها، عامةً، المعنى ذاته الذي تحمله بالإنجليزية، وعاجزاً أحياناً إلا عن استخدامها بطريقة لا تحمل معها الدلالة.

وقد شاعت هذه اللاصقة مع المؤنث الى حد ما (وحدة+وحدوية) لكنني الآن ألصقها بالمذكر (علم + علموية؛ إنساني + إنسانية، شعب + شعبوية وهكذا).

أما اللاصقة الثابتة فقد اقترحت لها معادلات عربية:

لِيْـ A (HISTORICAL)

فـو EXTRA

زيْـ PSUEDO

زا OVER

لا NON; UN

ولقد حاولت جاهداً أن استخدمها بإطراد إلا حيث استحال ذلك بسبب المواقع التي ذكرتها سابقاً للكلمة (تركيبياً أو شكلياً).

ثمة مشكلة رابعة، تنبع من العبارة الجاهزة: الصيغة المتكررة في لغة ما، ونقلها الى لغة أخرى. كيف نترجم عبارات إقحامية، كما أسميها، من مثل : (SO TO SPEAK; SAY; IT WERE)

لا بشرحها، في تصوري وممارستي في هذا الكتاب، بل باقتراح صيغ ليست لها الطبيعة الجاهزة الاقحامية نفسها، ثم تجميدها على ما هي عليه لتصبح اقحامية جاهزة: (بوجه من القول، لنقُل،).

كل هذه العبارات والاقتراحات تخلخل الأسلوب العربي، تخلق حساً بالقلق، بالأجنبية. لكننا نمثل نصاً أجنبياً ذا خصائص فكرية محددة تتجلى في بنيته. والتمثيل إخلاص للنص الممثل. قبل أن يكون إخلاصاً للغة الممثلة.

ذلك أن النص الممثل تجسيد لفكر، لطريقة في معاينة العالم، والتعامل مع اللغة ، لبنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردي المبدع (في هذه الحالة، اللغة الانجليزية وعقل إدوارد سعيد). وفي تصوري أن مهمة المترجم هي، أو ينبغي أن تكون، تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي النص) في اللغة التي ينقل اليها. أنا قادر على كتابة الاستشراق بطريقة مخالفة لطريقة إدوارد سعيد، لكن الإنشاء الناتج سيكون إنشائي، لا إنشاءه، والبنية الممثلة ستكون بنية تجسد حصيلة تفاعل عقلي الخاص مع بنية اللغة العربية. أي أن نصي سيكون نصاً آخر. وذلك ليس نقلاً، أو ترجمة. ما أحاوله في هذا الكتاب يتعدى نقل النص في "معانيه" الى أشياء أخرى: فهو يطمح الى تجسيد بنية الفكر المنشئ، فكر إدوارد سعيد الى أقصى درجة في طاقتي ضمن المعطيات الحاضرة للبنية اللغوية العربية أولاً، ثم خارجها الى حد ما؛ وبخارجها أشير هنا الى كل المحاولات التي قمت بها والتي تمثل شيئاً من قلق أو خلخلة بالنسبة للإنشاء العربي "السائد" والتعبير العربي "المألوف".

ذلك أن الترجمة ، في معظم نماذجها الشائعة الآن والتي أتيح لي أن أرجعها، هي صب لما يفهمه المترجم من نص ما على صعيد بنيته الدلالية المباشرة، في قالب مسبق هو العربية. أما طموح الترجمة الحاضرة فهو أن تجسد ما تستطيعه من بنية الفكر المنشئ، أولاً، وأن تسهم في توسيع بنية اللغة التي اليها أترجم ثانياً؛ فإذا كان للتفجير الذي وصفته سابقاً أن يبدأ ويتنامى، فإن ما نحن بحاجة اليه ليس حشر كل شيء في البنية القائمة (بشرحه، وتبسيطه، وتحويله الى ما يمكن أن يقال مباشرة) بل توسيع بنية اللغة القائمة وتمديدها بحيث تصبح أكثر غنىً ومرانة وطاقات. وذلك ما فعله المترجمون العرب حين كانت مغامرتهم الفكرية مع العالم مغامرة الرائد الواثق القادر، مغامرة المدرك لكون استيعاب العالم لا يمكن أن يتم في إطار البنية القائمة لديه، بل يحتاج الى تفجير هذه البنية

وتوسيعها لتصبح قادرة على استيعاب العالم دون أن تحشره وتضغطه وتبسطه.

رغم كل شيء تبقى مفاهيم أساسية لم أستطع أن أمثلها إلا بما هو شائع في الاستخدام، معربن. وقد يكون من المفارقة الفكهة فعلاً أنها تملك المفاهيم الأكثر شيوعاً وألفة وعراقة في الاستخدام العربي: الديموقراطية، الكلاسيكية، الرومانسية، الامبريالية بعضها لا كلها. لكنها قليلة بحيث تفسح المجال لمحاولة أكثر جرأة وإلحاحاً على الوصول الى حل، في عمل قادم.

يبدو أن ما وصفته يخلق حاجة الى مزيد من الوصف، بدلاً من أن يفي بالحاجة القائمة. لقد استخدمت عدداً من الصيغ والألفاظ والتراكيب بعضها يحمل دلالة واضحة للقارئ العربي، وبعضها ذو دلالة تختلف عن دلالته في الاستخدام اللغوي المألوف، وبعضها لا دلالة محددة له في السياق اللغوي العربي. لكنني، في كل الحالات قمت باختياراتي بوعي حاد لضرورتها، بل لاستحالة توفير بديل أفضل، علي شخصياً في الأقل، ضمن إطار الأهداف التي رسمتها لنفسي من الترجمة. ولذلك فقد جمعت النسبة الأعلى من استخداماتي هذه ونظمتها في كشاف مصطلحي آمل أن يجدي استخدامه لا في إيضاح استخداماتي في النص فقط، بل عل صعيد التفاعل المستمر بين المترجمين العرب، وبين المنشئ المترجم، والمنشئ الكاتب؛ ويظل الانتشار، في النهاية، الوسيلة الوحيدة لامتحان سريانية المصطلح، أو العبارة، أو اللفظة التي استخدمتها. والكشاف مرتب أبجدياً، ترد فيه الكلمات أو العبارة كما وردت في نص الترجمة، ثم يوضع مقابله الأصل الإنكليزي، وبينهما، حيث ثمة حاجة، شرح للمفهوم الذي يجسده المصطلح أو العبارة العربية، المستخدمان.

ويقوم الترتيب الأبجدي على حرف الكلمة الأول بعد تجاهل (الـ) التعريف، كما يقوم على صيغة الفعل الماضي مع أن ما يرد في النص أو في الكشاف قد تكون صيغة الفعل المضارع (ع.م. يفكّ الرموز، تدرج في الكشاف ضمن حرف الفاء لا الياء). عدا ذلك، رتب الكشاف أبجدياً، دون اعتماد الجذر الثلاثي أصلاً للترتيب؛ وفي مصطلحات قليلة جداً ثمة بديلان (ع.م. مصداقية / موثوقية) يدرجان منفصلين أو يدرجان معاً تبعاً لعلاقتهما اللغوية. وما يجسده إبقاء بديلين هو ترددي في اختيار نهائي لأسباب تختلف من حالة الى أخرى، ولا مجال لتحديدها الآن.

يبدو لي أن هذه الممارسة – الحاق كل نص عربي مترجم بكشاف يدل على اختيارات المترجم العربي – قد تؤدي الى إحداث تفاعل قائم على الاستخدام الفعلي، في نص حي للمصطلح المترجم، بين المترجمين أولاً، وبين لغة الترجمة ولغة الكتابة ثانياً. ذلك أن القوائم الكثيرة التي تقوم بإعدادها جهات عربية متعددة (المجامع اللغوية – مكتب تنسيق التعريب الخ ...) على نبل الجهود التي تقف وراءها وأهميتها، لن تؤدي في النهاية، في تصوري، إلا الى النذر اليسير من الفائدة، لأنها تتم خارج سياق لغوي فعلي، خارج الاستخدام الحي الذي يقدم حلولاً للإشكالات النابعة من مواقع الكلمة الدلالية والتركيبية والشكلية التي أشرت اليها سابقاً. وما نحن بحاجة اليه، بعد كل الجهود القيمة التي تمت، هو دراسات مدققة ذات طبيعة إحصائية، تنضوي تحت علم النفس اللغوي، تحاول أن تجيب على السؤال التالي: - ما هي العوامل التي تؤدي الى انتشار المصطلح اللغوي العربي المترجم لمصطلح أجنبي والعوامل التي تمنع المصطلح العربي من الانتشار والشيوع، بل حتى من الاستعمال، إلا في قوائم المجامع ومكتب تنسيق التعريب؟

ثمة ميل الى أن يعتبر المرء سهولة المصطلح وسلاسته عاملاً أساسياً في شيوعه. لكن نظرة سريعة تظهر أن الأمر أكثر تعقيداً: أن لفظة سيارة

العربية أقل سلاسة وسهولة من لفظة CAR الإنكليزية، لكنها أقل صعوبة من لفظة أوتوموبيل – أطمبيل ومع ذلك فإن لفظة سيارة هي التي سادت على صعيد الاستخدام الكتابي والكلامي.

أما لفظة هاتف، وهي أكثر سلاسة من تليفون، فلم يتح لها من الحياة ما يجعلها شائعة إلا في الدوائر الرسمية وفي لغة الكتابة (أحياناً). ما الذي يجعل لفظة باص أكثر قدرة على الانتشار والشيوع من مركبة؛ وما الذي يجعل لفظة صاروخ شائعة دون أصلها الإنكليزي ROCKET؟ أو يجعلها صالحة كمعادل لـ (MISSILE) في الوقت نفسه؟ وتستثار الأسئلة ذاتها بالإشارة الى الألفاظ استعمار، امبريالية، ديموقراطية، رأس مالية، شيوعية؛ وهذه مجموعة على قدر كبير من البساطة بالمقارنة مع مصطلحات العلوم والتقنوية.

أنا أطرح تساؤلات ولا أقدم حلولاً.

لكن طرح هذه التساؤلات على صعيد واسع، في دراسات متعمقة يلتزم بها فريق أو فرق من الباحثين:

1- اقليمياً (في كل بلد عربي)
2- تاريخياً (في مراحل مختلفة من تطور اللغة خلال القرن الأخير)

ومراحل مختلفة من تطور الاحتكاك التقنوي مع الغرب بشكل خاص، يظل بين أهم ما يمكن أن تدعمه المؤسسات المعنية بالثقافة العربية واللغة اليوم، بدلاً من (أو جنباً الى جنب مع) المضي في نشر قوائم المصطلحات المترجمة دون تقص لما تتركه من أثر أو ما تقدمه من مادة جديدة تدخل بنية اللغة وتوسعها وتغنيها.

يبقى عدد من الإشارات التوضيحية:

لقد استخدمت الصيغة الـ 1830 (1 ت) معادلاً للصيغة الإنكليزية THE 1830S لأنها صيغة موجزة دقيقة تغني عن القول: "في الثلاثينات من القرن الثامن عشر" أو ما الى ذلك من تراكيب. ولقد تقبلت في الترجمة صيغاً تركيبية خارجة على القاعدة شائعة في الاستخدام، مثل "مدير ومعلمو المدرسة" في حالات قليلة وحين كان البديل جملة مطولة تضطرب فيها إشارات الضمائر أو بنية الجملة الكلية. وبين المشكلات التي يواجهها المرء باستمرار مشكلة الصفة التي تسبق سلسلة من الأسماء. وقد لجأت في هذه الحالة الى وضع فاصلة بعد سلسلة الأسماء تأتي الصفة بعدها دالة على كل ما تقدم لا على الإسم الأخير فقط (ع.م؛ المجتمع، والتاريخ، واللغات، والأساليب، الشرقية) تخلصاً من تكرار الصفة بعد كل من هذه الموصوفات. ولأسباب تتعلق ببنية الجملة، تقبلت بنية لغوية إنكليزية يمكن وصف ما يحدث فيها بأنه تنازع (على الإسم بين حرفي جر عادة) يمثل عليه التركيب: "إن إسهام زيد في ، وتطويره للإستشراق ، مهمان".

حاولت أيضاً، حيث بدا ذلك ذا ميزة، اللجوء الى مصطلحات عربية مؤسسة، أبرزها الإنشاء الذي يبدو لي أكث قدرة على التعبير عن المصطلح DISCOURSE من المصطلح "الخطاب" الذي استخدمه/ مثلاً، هاشم صالح *. ومن ميزات الإنشاء أنه يحيي مصطلحاً عربياً قديماً أولاً، وأنه قابل للنسبة بسهولة: (إنشائي) وللاستخدام في صيغة الفعل: (أنشأ)، دون أن يلتبس بمصطلح آخر له دلالات إشكالية كما يحدث إذا نسبنا الى خطاب (خطابي) أو استخدمناه فعلاً (خطب).

ولعل مصطلحاً آخر أن يغني أيضاً هو "الكلام"، كما استخدمه عبد القاهر الجرجاني في دراسته للنظم، لولا الحاجة الى استخدام "الكلام" في الثنائية: اللغة / الكلام، ترجمة لثنائية سوسير (LANGUE / PAROLE).

بين ما لجأت اليه من سبل لمواجهة العدد الكبير من المشكلات التي تعترض الترجمة الدقيقة الجادة توظيف صيغ عربية ليس لها الآن من استخدام في الواقع اللغوي. وبهذا التوظيف بدا لي أن بوسع المرء أن يحقق غرضين: تقديم مصطلح دقيق عربي الصيغة غير معرض للالتباس بسهولة، لأنه غير مستخدم؛ وتوظيف صيغة لغوية قائمة. ولقد أعانني ذلك على ترجمة مفاهيم صعبة كالبيروقراطية، والكوزموبوليتانية، اللذين اقترحت لهما المعادلين المكاتبية والعوالمية (أو المدائنية) على التوالي.

كذلك حاولت توسيع استخدام صيغة "الفعلية" التي تسمح بمرانة كبيرة في استخدام مفاهيم كالحرية وعاملتها معاملة الاسم حتى حين يكون ثمة صفة مؤنثة منسوبة من الاسم أصلاً بهذه الصيغة. [ع.م. الجنسية، ترجمة لـ (SEXUALITY)، لا صفة مؤنثة من الجنس فقط].

أما إشارات النص الأصلي فقد ترددت كثيراً في اتخاذ قرار نهائي بشأنها. من الجلي أن إثبات الإشارات حق للكتاب وللقارئ وللمؤلف على المترجم. بيد أن القيمة العملية لإثباتها مترجمة الى العربية ضئيلة جداً. لأن ثمة قارئين للكتاب : قارئ لا يعرف الإنكليزية وهو لن يفيد من أسماء مؤلفين وعناوين كتب تذكر له دون أن تكون صادرة بالعربية، وقارئ يعرف الإنكليزية ويرغب في مراجعة المصادر والمراجع المذكورة وسيكون أقل صعوبة عليه أن يطلع على أسماء المؤلفين وعناوين المراجع بلغاتها الأصلية ليعود اليها في طبعاتها المعطاة.

لذلك قررت في النهاية :

1- أن أثبت الإشارات كاملة بنصها الإنكليزي

2- أن أختار الإشارات التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارئ العربي، وأترجم هذه العبارات دون أسماء المؤلفين وعناوين المراجع، مشيراً اليها بـ [المرجع المذكور] وقد احتفظت

بأرقام الإشارات كما هي في النص الأصلي. لذلك فإن ما يرد في الإشارات المترجمة هو مثلاً: -

19 - مقتبس في [المرجع المذكور]
35 – ويعبر عن رأي مشابه [المرجع المذكور]
ويدل الرقم على رقم الهامش الأصلي في الفصل الذي يقع فيه، كما تدل عبارة [المرجع المذكور] بشكل عام على المؤلف والمرجع وتفاصيل النشر؛ وفي حالة عدد قليل جداً من الكتب التي ذكرت ترجمت عناوينها إما لمعرفتي بأنها مترجمة الى العربية أو في طريقها الى أن تترجم، أو من أجل السياق العام للجملة.

في كتابة الأسماء الأجنبية حاولت رسم الإسم بأقرب الصور الممكنة الى نطقه بلغته الأصلية باستثناء الأسماء التي انتشرت برسم معين لها في العربية (بلفور، لويس، جب مثلاً) ومن أجل ألا تنقش الصفحة العربية المطبوعة بالأسماء والعناوين الأجنبية، فقد أوردتها بالعربية فقط ضمن النص. لكنني أوردتها بلغاتها الأصلية في المؤشرة، الذي تدرج فيه المداخل بالعربية مرتبة أبجدياً، ويقابل الإسم أو العنوان العربي فيه الأصل الأجنبي له. أخيراً استخدمت رموزاً قليلة مثل ع.م. (على سبيل المثال) مقابلاً لـ (e.g.) وأي مقابلاً لـ (i.e.). كما استخدمت القوسين < > لإضافاتي الشخصية التوضيحية، مبقياً القوسين ( ) و [ ] كما هي في النص الأصلي.

نقطة أخيرة:

كان كتاب إدوارد سعيد مناسبة لي شخصياً لطرح هذه التساؤلات، ولممارسة اختيارات شخصية خاصة في الترجمة لما أتوقع لهذا الكتاب من انتشار وقراءة واسعة. وإذا كان فيما فعلته بعض من إجحاف، إجحاف أحياناً،

بحق الكتاب – إذ أن ترجمة أكثر سلاسة له، وأقل إخلاصاً في الوقت نفسه لبنية لغته وفكره، ما تزال ممكنة – فإن الهدف الأبعد من الترجمة والإخلاص للثقافة بأكملها دافعان آمل أن يسوّغا تعاملي مع الكتاب ويغفرا للإجحاف بحقه. فما كل يوم يصدر كتاب كالإستشراق، وما كل يوم يتاح للمترجم العربي أن يقدم كتاباً على هذه الدرجة من الأهمية وإمكانية الوصول الى القارئ. بل ما كل شهر، أو سنة، أو عقد.

تنويهات

لم يكن العمل على هذا الكتاب ليكتمل بصورته الحاضرة لولا إسهام عدد من الأصدقاء في حل المشكلات التي واجهتني في إعداده. فمنذ البدء أضاءت لي مناقشة أبعاده الفكرية، وبنية لغته، مع أدونيس، الياس خوري، خالدة سعيد، غسان المالح وياسر الداغستاني جوانب جوهرية من عملية ترجمته. كما كان لمساعدة هنريش ريف، دافيد هوك، وعبد الرحمن أيوب فضل كبير في معالجة نصوص محددة منه.

أما روث أبو ديب فقد عاشت تجربة ترجمته بفيض من المشاركة الحانية، وأضاءت العديد من نقاطه الغامضة.

على صعيد آخر كان لما بذلته رفقا عبويني من جهد ووقت في إعداد المخطوط للطباعة، ولما بذلته أنصاف ورابعة المومني ورابعة شناق في إعداد المؤشر فضل إتاحة الوقت لي لمتابعة العمل على النص بتركيز أشد.

ولمؤسسة الأبحاث العربية وجهازها والمشرفين على إخراج الكتاب، ثمة فضل الصبر والأناة والدقة في إعطاء الكتاب صورته النهائية. ويبقى الخطأ مسؤوليتي وحدي.

كمـــال أبـــو ديـــب

- في ترجمته لمقالة محمد اركون "مـدخل لدراسـة الـروابط بـين الإسـلام والسـياسـة". مواقف: 37-38 (بيروت، ربيع وصيف 1980) ص 154 – 170.

- إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسـهم؛ ينبغي أن يمثلوا.
  - كارل ماركس،
  "بروميرالثامن عشر للويس بونابرت"

- الشـرق صنعة.
  - بنجمن دزرائيلي،
  "تانكرد"

مقدمة المؤلف

في زيارة لبيروت أثناء الحـرب الأهليـة الرهيبـة 1975 – 1976 كتـب صـحفي فرنسـي بلهجة آسـفة لدمار الوسـط الحيـوي للمدينـة: "لقـد بـدت ذات يـوم كأنها تنتمي الى ... شـرق شـاتوبريان وبرفـال" (1). ولقـد كـان علـى حـق،

طبعاً، فيما قاله عن المكان، خصوصاً من وجهة نظر الأوروبي. فقد كان الشرق، تقريباً، اختراعاً غربياً، وكان منذ القدم الغابر مكاناً للرمنسة <رومانس>، والكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشابحة، والتجارب الاستثنائية. وكان الآن في سبيله الى التلاشي؛ وبمعنى ما، فإن الشرق كان قد حدث، وانقضى أجله. وربما لم يبدُ علائقياً أنه كان للشرقيين أنفسهم سهم من المصلحة خلال <هذه> العملية، وأنهم حتى في زمن شاتوبريان ونرفال عاشوا هناك، وكانوا الآن هم الذين يعانون؛ فقد كان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبي تمثيلاً أوروبياً للشرق ولقدره المعاصر، اللذين كانا ذوي دلالة جماعية مرموقة لدى الصحفي ولدى قرائه الفرنسيين.

لن يشعر الأمريكيون بالشعور نفسه بإزاء الشرق، الذي يغلب أن يرتبط في أذهانهم بصورة مختلفة تماماً بالشرق الأقصى (الصين، واليابان، رئيسياً). وبخلاف الأمريكيين، فإن الفرنسيين والبريطانيين – والى حد أقل الألمان، والروس، والإسبان، والبرتغاليين، والإيطاليين، والسويسريين – ذوو تراث عريق مما سأسميه الاستشراق، <وهو> طريقة للوصول الى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية. فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا، وأغناها، وأقدمها؛ ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر. وإضافةً، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها،المقابلة. بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تخيلي صرف. فالشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين. ويعبر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثله ثقافياً، بل حتى عقائدياً، من حيث هو <الاستشراق> نهج من الإنشاء <الكتابي> له ما يعززه من المؤسسات، والمفردات، وتراث البحث، والصور، والمعتقدات المذهبية، وحتى الأجهزة المكاتبية <البيروقراطية> الاستعمارية والأساليب الاستعمارية. وبالمقابل، فإن

الفهم الأمريكي للشرق سيبدو أقل كثافة بكثير، رغم أن مغامراتنا حديثاً في اليابان، وكوريا، والهند الصينية ينبغي أن تكون الآن <في سبيلها> الى خلق وعي "شرقي" أكثر اتزاناً وأكثر واقعية. وعلاوةً، فإن الدور السياسي والاقتصادي الأمريكي المتنامي تنامياً هائلاً في الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يفرض على فهمنا للشرق مطالب عظيمة.

سيكون جلياً للقارئ (وسيزداد جلاءً عبر الصفحات الكثيرة التي تلي) أنني أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً، في رأيي، متبادلة الاعتماد. إن الدلالة الأكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية <أكاديمية>. وبالفعل، فإن الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية. فكل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه – ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان <انثروبولوجي>، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً، أو فقيه لغة <فيلولوجياً> - في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء، هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق. صحيح أن المصطلح الاستشراق، بالمقارنة مع الدراسات الشرقية أو الدراسات الاقليمية، أقل تفضيلاً اليوم لدى المختصين لسببين اثنين: كونه غائماً وعاماً الى درجة مفرطة، وكونه يتضمن الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. بيد أن الكتب <ما تزال> تكتب، والمؤتمرات تعقد، ومحرقها الرئيسي "الشرق" والسلطة المرجعية فيها المستشرق في قناعه الجديد أو القديم. والنقطة الدالة هي ان الاستشراق، حتى إذا لم يستطع البقاء كما كان ذات يوم؛ يستمر في الحياة جامعياً عبر معتقداته المذهبية وأطروحاته عن الشرق والشرقي.

ويرتبط بهذا التراث الجامعي، الذي تشكل أقداره، وتقمصاته، وتخصصاته، وأشكال انتقاله، جزئياً، موضوع هذه الدراسة، معنى أكثر عمومية للاستشراق. فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي

<انطولوجي> ومعرفي <ابستمولوجي> بين الشرق و (في معظم الأحيان) "الغرب". وهكذا، فقد تقبل جمهور كبير جداً من الكتاب، وبينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، ومنظرون سياسيون، واقتصاديون، وإداريون استعماريون، التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق <لسلسلة> محكمة الصياغة <من> النظريات، والملاحم، والروايات، والأوصاف الاجتماعية، والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق، وسكانه، وعاداته، و "عقله" وقدره، وما الى ذلك. وبوسع هذا الاستشراق أن يفسح مكاناً ليستوعب إيسخيلس، لنقُل، وفيكتور هوغو، ودانتي، وكارل ماركس. وسأعالج بعد قليل المشكلات المنهجية التي يواجهها المرء في "حقل" متصور على هذه الدرجة من الاتساع.

إن التبادل بين المعنيين الجامعي والتخييلي نوعاً للاستشراق تبادل دائم، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر ما تزال ثمة حركة ناشطة منضبطة تماماً – بل ربما كانت منظمة مقننة – بين الاثنين. وهنا أصل الى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى محدد تاريخياً ومادياً الى درجة تفوق تحديد أي من المعنيين الآخرين.

إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديداً تقريبياً، فإن الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق – التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه. وقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للإنشاء <الكتابي>، كما يصفه في <كتابيه> علم آثار المعرفة وأدّبْ وعاقبْ ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظم تنظيماً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق – بل حتى أن تنتجه – سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وعلمياً،

وتخيلياً، في مرحلة ما بعد <عصر> التنوير. وعلاوة، فقد احتـل الاسـتـشراق مركزاً هو من السيادة بحيث أنني أؤمن بأنه ليس فـي وسـع إنـسان يكتـب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلقـاً بـه أن يقـوم بـذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحـدود المعوقـة التـي فرضـها الاسـتـشراق علـى الفكـر والفعل. وبكلمات أخرى، فإن الشرق، بسبب الاستشراق، لم يكن (ولـيس) موضوعاً حراً للفكر أو الفعل. ولا يعنـي هـذا أن الاسـتـشراق، بمفـرده، يقـرر ويحتم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل أنه يشكل شـبكة المـصالح الكليـة التي يُستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسـبة (والتـي تنـشبك، لذلك، في أي مناسبة) يكـون فيهـا ذلـك الكيـان العجيـب "الـشرق" موضـعاً للنقاش. أما كيف يحدث ذلك فإنه ما يحاول هـذا الكتـاب أن يكـشفه. كـذلك يحاول <هذا الكتاب> أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد مـن القـوة و <وضوح> الهوية بوضع نفسـها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلـةً أو حتى سرية تحترضية.

تاريخيـاً وثقافيـاً، ثمـة فـرق كمـي، كمـا أن ثمـة فرقـاً نوعيـاً، بـين الانـشباك الفرنسـي – البريطاني، في الـشرق، وانـشباك أي دولـة أوروبيـة وأطلـسية أخرى – حتى مرحلة الهيمنـة الأميركيـة بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة. ومـن ثم، فإن يتحدث المرء عن الاستشراق هو أن يتحدث، رئيـسياً، وإن لـم يكـن حصرياً، عن مشروع ثقافي بريطاني وفرنسـي، مشروع تـضم أبعـاده عـوالم متباينة تباين الخيال نفسـه، الهند وشرقي المتوسـط <الليفانـت> بأكملهـا، ونصوص الكتاب المقدس وأقاليم الكتاب المقدس، وتجارة التوابل، والجيـوش الاستعمارية، والتراث الطويل من الإداريين الاستعماريين، وقـدراً ضـخماً مـن تـراث البحـث، وأعـداداً لا تحـصى مـن الخبـراء، و "المـساعدين" الـشرقيين، وجهاز أستاذية شرقية، وكوكبة من الأفكار "الشرقية" (الاضطهاد الـشرقي، الأبهة الشرقية، القسوة الشرقية، الحواسـية الـشرقية)، وعـدداً كبيـراً مـن الملـل، والفلـسفات، والحكـم الـشرقية المدجنـة للاسـتخدام المحلـي الأوروبي – في قائمة يمكن أن تمدد الى مـا لانهايـة. والنقطـة التـي أثيرهـا

هنا هي أن الاستشراق يشتق من علاقة تقارب خاصة قامت بين بريطانيا وفرنسا والشرق، الذي لم يكن في الحقيقة ليعني، حتى أوائل القرن التاسع عشر، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس. فمنذ بداية القرن التاسع عشر الى نهاية الحرب العالمية الثانية، سيطرت فرنسا وبريطانيا على الشرق والاستشراق؛ أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أمريكا على الشرق، وهي تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم. ومن ذلك التقارب، ذي القوة الحيوية الخصيبة خصباً هائلاً باستمرار رغم كونها دائماً تجلو القوة الأعظم نسبياً للغرب (بريطانية، أو فرنسية، أو أميركية) ينبع الجسد الضخم من النصوص التي أسميها استشراقية.

ينبغي أن يقال فوراً إنه على الرغم من العدد الوفير من الكتب والمؤلفين الذين أدرسهم، فثمة عدد أكبر بكثير اضطررت ببساطة الى أن أغفله. بيد أن المنظومة الت يأطرحها تعتمد لا على منسق <كتالوج> يستغرق جميع النصوص التي تعالج الشرق، ولا على طقم محدد بوضوح من النصوص، والمؤلفين، والأفكار التي تشكل، مجتمعة، الشريعة الاستشراقية. بل إنني اعتمدت، بدلاً من ذلك، على بديل منهجي مختلف – يشكل عموده الفقري، بمعنى ما، طقم التعجيمات التاريخية التي ما فتئتُ أطرحها في هذه المقدمة – وهي ما أود أن أناقشه الآن بتفصيل تحليلي أعمق.

بدأت بالافتراض التالي: إن الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة. فهو ليس مجرد وجود ثمة، بالضبط كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة. وينبغي أن نأخذ بجدية ملاحظة فيكو العظيمة أن البشر يصنعون تاريخهم، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه، وأن نسحب هذه <الملاحظة> لتنطبق على الجغرافية: ذلك أن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية – دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية – هي من صنع الإنسان. ومن ثم، فإن

الشرق، بقدر الغرب نفسه تماماً، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر، والصور، والمفردات التي أسبغت عليه حقيقية وحضوراً في الغرب ومن أجل الغرب. وهكذا فإن كلاً من <هذين> الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر، الى حد ما، يعكسه.

ينبغي على المرء، وقد قال هذا، أن يستمر ليقرر عدداً من التقييدات المعقولة. قبل كل شيء، سيكون خطأ أن نستخلص أن الشرق كان جوهرياً <مجرد> فكرة، أو خلقاً دون واقع مطابق له. فعندما قال دزرائيلي في روايته تانكرد إن الشرق صنعة، قصد الى أن الاهتمام بالشرق شيء سيجده اللامعون من الشباب في الغرب شبوباً عاطفياً يستغرق المرء بصورة كلية؛ ولا ينبغي أن يفسر ما قاله بأنه يعني أن الشرق صنعة وحسب للغربيين. لقد كان ثمة، وما يزال، ثقافات، وأمم مقامها الشرق، ولحياتها، وتواريخها، وعاداتها، حقيقة قاسية عارية هي، بوضوح، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب.

وليس بوسع هذه الدراسة أن تسهم إلا بالقليل القليل في <اكتناه> هذه الحقيقة، عدا عن إقرارها بصمت. غير أن ظاهرة الاستشراق، كما أدرسها هنا، تعالج، بشكل رئيسي، لا التطابق بين الاستشراق والشرق، بل الاطراد والاتساق الداخليين للاستشراق وأفكاره عن الشرق (الشرق كصنعة)، على الرغم من، وبما يتجاوز، أي تطابق أو غياب للتطابق مع شرق "حقيقي". والنقطة <التي أثيرها> هي أن تقرير دزرائيلي عن الشرق يشير بشكل رئيسي الى ذلك الاطراد المخلوق، وتلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار بوصفها الشيء الأكثر بروزاً وجلاء حول الشرق، لا الى مجرد كينونتها ، كما يعبر والسْ ستيفنز.

ثمة تقييد ثان: هو أن الأفكار، والثقافات، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية دون أن تدرس أيضاً قوتها، أو ، بشكل أدق، تشخصات قوتها، فأن يؤمن

المرء بأن الشرق قد خلق – أو، كما أسمي ذلك، قد شُرْقن – وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تحدث كضرورة من ضرورات الخيال، هو أن يكون المرء ساذجاً. ذلك أن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة من القوة، ومن السيطرة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة. وهي علاقة يدلل عليها بشكل سليم في عنوان كتاب ك.إم. بانيكار الكلاسي آسيا والسيطرة الغربية (2). لقد شرقن الشرق لا لمجرد أن <أوروبا> اكتشفت أنه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الإنسان الأوروبي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة، بل لأن الشرق كان قابلاً لأن يجعل – أي أن يخضع لكونه – شرقياً. وليس هناك مثلاً إلا أدنى درجات الإقرار في كون مواجهة فلوبير مع محظية مصرية أنتجت نموذجاً للمرأة الشرقية واسع التأثير؛ فهي لم تتحدث عن نفسها أبداً، ولم تمثل مشاعرها، وحضورها، وتاريخها أبداً. بل قام هو بالحديث عنها وبتمثيلها. وكان هو أجنبياً، غنياً نسبياً، وذكراً، وكانت هذه <الخصائص> حقائق تاريخية من حقائق السيطرة سمحت له لا بامتلاك كشك هانم جسدياً وحسب، بل بالتحدث باسمها وبإخبار قرائه بأي الطرق كانت "شرقية نمطية". والمنظومة التي أطرحها هي أن موقع القوة الذي احتله فلوبير بالنسبة الى كشك هانم ليس حالة معزولة. بل إنه ليمثل نسق القوة النسبية <القائمة> بين الشرق والغرب، والإنشاء الذي جعله هذا النسق ممكناً.

ويقودنا ذلك الى تقييد ثالث. ينبغي على المرء ألا يفترض أبداً أن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تُجلى. وأنا نفسي أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية – الأطلسية – بإزاء الشرق منه كإنشاء حقيقي عن الشرق (وهو ما يدعي الاستشراق، في شكله الجامعي أو البحثي، كونه). على أي حال، إن ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوة المتلاحمة للإنشاء

الاستـشراقي ، وعلاقاتـه الوثيقـة بالمؤسـسات الاجتمـا-ديـة والـسياسية المعززة، وقدرته المهيبة على البقاء. فـأي نظـام مـن الأفكـار قـادر، بعـد كـل حساب، على أن يبقـى دون تغيـر كحكمـة قابلـة للتـدريس (فـي المجـامع، والكتـب، والمـؤتمرات، والجامعـات، ومعاهـد الـسلك الخـارجي) مـن زمـن أرنـست رينـان فـي أواخـر الــ 1840 (ات) الـى الوقـت الحاضـر فـي الولايـات المتحدة لا بد أن يكـون شـيئاً أكثـر صـلابة ومتانـة مـن مجـرد مجموعـة مـن الأكاذيـب. ومـن ثـم، فـإن الاستـشراق لـيس اسـتيهاماً أوروبيـاً فارغـاً حـول الـشرق، بـل إنـه لجـسد مخلـوق مـن النظريـة والتطبيـق مـا بـرح، لأجيـال عديـدة، موضعاً لاسـتثمارات ماديـة كبيـرة. وقـد جعـل الاسـتثمار المـستمر الاستشراق، من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق، مـشبكاً يمـرر خلالـه الشرق الى الـوعي الغربـي، تمامـاً كمـا أن ذلـك الاسـتثمار نفـسه ضـاعف التقريرات التي تكاثرت منسربة من الاستشراق الى الثقافة عامة – بل إنـه قد جعل هذه التقريرات منتجة بحق.

لقد طرح غرامشي تمييزاً ناجعاً بين المجتمع المدني والمجتمع الـسياسـي يتشكل الأول، تبعاً له، من وشائج وروابط اختيارية (أو، على الأقل، عقلانيـة وغيـر قـسرية) كالمـدارس، والعـائلات، والنقابـات، ويتـشكل الثـاني مـن مؤسـسات الدولة (الجيش، الشرطة، الجهاز المكتبي المركزي) التي تلعـب في نظام الحكم دوراً من السيطرة المباشـرة. والثقافـة، طبعـاً، ذات فاعليـة في المجتمع المدني حيث يتم تأثير الأفكار، والمؤسـسات، والأفراد الآخـرين لا عبر الـسيطرة بـل عبـر مـا سـماه غرامـشي الإقـرار. ففـي أي مجتمـع لا كلياتي، إذن، تطغى أشكال ثقافية معينة على أشكال أخرى، تماماً كمـا أن أفكاراً معينة تكون أكثر نفوذاً من غيرها. وشكل هذه القيادة الثقافية هـو مـا ميزه غرامشي بالتسلط، وهو مفهوم لا غنى عنه لفهم الحياة الثقافية فـي الغرب الـصناعي. والتـسلط، أو بـالأحرى، النتـائج الفاعلـة للتـسلط الثقـافي هي مـا يمـنح الاستـشراق متانتـه وقوتـه اللتـين مـا فتئـت أتحـدث عنهمـا. فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عما يسميه دنسْ هي فكرة أوروبا (3)، وهـو

مفهوم جمعي يحدد هويتنا "نحن" الأوروبيين كنقيض لـ "أولئك" الذين ليسوا أوروبيين. بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول إن المكون الرئيسي للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حد سواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. وثمة، بالإضافة الى ذلك، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، ملغيةً عادةً احتمال أن مفكراً أكثر استقلالية وأكثر شكاً قد يشكل وجهة نظر مغايرة حول <هذه> المسألة.

يعتمد الاستشراق، بطريقة ثابتة، من أجل استراتيجيته على هذا التفوق الموقعي المرن الذي يضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق دون أن يفقده للحظة واحدة كونه نسبياً صاحب اليد العليا. ولماذا كان ينبغي أن يكون الأمر على غير هذه الشاكلة، خصوصاً خلال مرحلة الهيمنة الأوروبية الخارقة منذ أواخر عصر النهضة حتى الوقت الحاضر؟ لقد كان العالم، أو الباحث، أو الارسالي، أو التاجر، أو الجندي في الشرق، أو فكر بالشرق، لأنه كان قادراً على أن يكون هناك أو على أن يفكر به، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق، وتحت مظلة التسلط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر، برز شرق معقد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعية، وللعرض في المتاحف، وللاستبناء في المكاتب الاستعمارية، وللإيضاح النظري في أطروحات علم الإنسان، وعلوم الحياة، والألسنية، والأعراق، والتاريخ حول الإنسان والكون، ولتقديم أمثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية في التطور، والثورة، والشخصية الثقافية، والخصائث القومية أو الدينية. وإضافةً، فإن الاكتناه التخيلي للأشياء الشرقية كان يقوم، بصورة حصرية نوعاً، على وعي غربي ذي سيادة برز من مركزيته التي لم يكن ثمة ما يتحداها عالم شرقي، أولاً تبعاً لأفكار عامة حول هوية من وما كان شرقياً، ثم تبعاً لمنطق مفصل ليس محكوماً ببساطة بالواقع التجريبي بل

بمجموعة من الرغبات، والمقموعات، والاستثمارات، والاسقاطات. ولئن كان بوسعنا أن نشير الى أعمال استشراقية من البحث الأصيل ككتاب سلفستر دو ساسي المقتطفات العربية أو كتاب أدوارد لَيْن مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، فإن علينا أن نلاحظ أيضاً أن أفكار رينان وغوبينو العنصرية العرقية صدرت عن الحافز نفسه، كما صدر عنه عدد كبير جداً من روايات الجنس المكشوف الفيكتورية (را. تحليل ستفن ماركس لـ "التركي الشبق" (4)).

ومع ذلك ، فإن على المرء أن يتساءل دائماً: هل ما يهم في الاستشراق هو المجموعة العامة من الأفكار التي تطغى على كتلة المادة – ومن يستطيع أن ينكر أنها كانت <أفكاراً> مشبعة بمذاهب التفوق الأوروبي، وبشتى أنواع العنصرية العرقية، وبالامبريالية، وما اليها، وبأفكار مذهبية جامدة عن "الشرقي" بوصفه تجريداً مثالياً ولا متغيراً؟ – أو العمل الأكثر تنوعاً بكثير الذي أنتجه عدد لا يكاد يُحصى من الكتاب الأفراد، الذين يدرسهم المرء بوصفهم حالات فردية للكتّاب الذين يعالجون الشرق. وبمعنى ما، فإن البديلين، العام والخاص، هما فيا لحقيقة منظوران لمعاينة المادة نفسها: ففي كلتا الحالتين، على المرء أن يناقش روّاداً في الميدان مثل وليم جونز، وفنانين عظاماً مثل نرفال وفلوبير. بل لماذا يمتنع استخدام كلا المنظورين معاً، أو الواحد بعد الآخر؟ أوليس ثمة طر واضح للتشويه (من النمط نفسه الذي كان الاستشراق الجامعي دائماً عرضة للوقوع فيه) إذا حافظ المرء باطراد على مستوى للوصف مفرط في العمومية أو مفرط في الخصوصية؟

إن خوفيّ هما التشويه وغياب الدقة، أو بالحري ذلك النمط من غياب الدقة الذي تنتجه تعميمة مبالغ في مذهبيتها الجامدة ومحرق موضعي مبالغ في وضعيته. وفي سعيي لمواجهة هذه المشكلات حاولت أن أعالج ثلاثة جوانب رئيسية من واقعي المعاصر يبدو لي أنها تدل على مخرج من

الصعوبات المنهجية او المنظورية التي ما فتئت أناقشها، وهي صعوبات قد تجبر المرء، أولاً، على كتابة مماحكة خشنة على مستوى من الوصف يبلغ من العمومية غير المقبولة درجة يصبح معها غير جدير ببذل الجهد، أو تجبره، ثانياً، على كتابة سلسلة من التحليلات التي تبلغ من التفصيل والذرية درجة تجعلها تفقد كل أثر للخطوط العامة للقوة التي تنفح الحقل وتشكله مانحة إياه قوة حجته المميزة. كيف، إذن نميز الفردية ونلائم بينها وبين سياقها العام الذكي والتسلطي والذي لا يمثل بأي شكل مجرد سياق سلبي أو ديكتاتوري؟

ذكرتُ ثلاثة جوانب من واقعي المعاصر: وينبغي أن أوضحها الآن وأناقشها بإيجاز من أجل أن يكون جلياً كيف دُفعتُ الى سبيل معين من البحث والكتابة.

1- التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية:

من السهل جداً أن يطرح المرء منظومة أن المعرفة المتعلقة بشيكسبير أو ووردزورث ليست معرفة سياسية، أما المعرفة المتعلقة بالصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي فهي سياسية. إن تسميتي الرسمية والمهنية هي "إنساني"، وهو لقب يشير الى الدراسات الإنسانية كميدان لتخصصي، ويشير، لذلك، الى انتفاء احتمال وجود أي شيء سياسي فيما أقوم به في هذا الميدان. ومن الطبيعي أن هذه الملصقات والمصطلحات ، كما أستعملها هنا، خالية من أي تظليلات دلالية فرقية. بيد أن الحقيقة العامة لما أشير اليه معتنقة بشكل واسع كما أعتقد. وأحد أسباب القول بأن دارساً إنسانياً يكتب عن ووردزورث، أو محرراً <للنصوص> متخصصاً في <شعر> كنتس، ليس منشبكاً في عمل سياسي هو أنه لا يبدو لما يقوم به أي تأثير سياسي مباشر على الواقع بمعناه اليومي. أما الباحث

المتخصص في الاقتصاد السوفييتي فإنه يعمل في مجال مشحون الى درجة عالية وللحكومة فيه اهتمام كبير بارز، وما قد ينتجه من دراسات أو اقتراحات سيُتناول من قبل صانعي السياسة، والموظفين الحكوميين، واقتصاديي المؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ويمكن توسيع التمييز بين "الانسانيين" وبين الأشخاص الذين يكون لعملهم مضاعفات في رسم السياسة، أو أهمية سياسية، الى درجة أبعد بالقول إن اللون العقائدي للأول ذو أهمية عرضية بالنسبة للسياسة مع أنه قد يكون عظيم الأهمية بالنسبة لزملائه في ميدان عمله، الذين قد يعترضون على ستالينيته أو فاشيته أو تحرريته المفرطة في السهولة، أما عقائدية الثاني فإنها جزء طبيعي من لحمة مادته – والواقع أن الاقتصاد، والسياسة، وعلم الاجتماع في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم عقائدية – ولذلك فإنها تعتبر بدهياً "سياسية".

ومع ذلك، فإن التطاول العدواني الحاسم على معظم المعرفة المنتجة في الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا عن الولايات المتحدة بشكل رئيسي) هو أن تكون لا سياسية أي، بحثية، جامعية، متجردة، تسمو فوق التحزبية أو الايمان المذهبي ذي الأفق الضيق. وقد لا يسع المرء أن يعترض على طموح كهذا، نظرياً، أما في التطبيق أكثر إشكالية بكثير. ذلك أنه ما من أحد ابتكر أبداً طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة، وعن حقيقة انشباكه (واعياً أو لا واعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مجرد فاعلية كونه عضواً في مجتمع. وما تزال هذه الأشياء تمارس تأثيرها على ما يقوم به <الباحث> مهنياً، رغم أن أبحاثه وثمراتها، بشكل طبيعي تماماً، تحاول فعلاً أن تبلغ مستوى من الحرية النسبية من كوابح الواقع اليومي القاسي ومقيداته. ذلك أن ثمة شيئاً في الوجود كالمعرفة التي تكون أقل، بدلاً من أن تكون أكثر، تحيزاً من الفرد الذي ينتجها (بكل ما في ظروف حياته من عوامل تعاظل وتشتت). بيد أن هذه المعرفة، ليست، نتيجةً، لا سياسية.

إن كـون مناقـشات الأدب أو فقـه اللغـة الكلاسـيكي مـشحونة بالدلالـة الـسياسية أو تمتلـك دلالـة سياسـية غيـر موسـطة، أو كونهـا علـى خـلاف ذلك، سؤال كبير جداً حاولتُ أن أعالجه بشيء من التفصيل فـي مكـان آخـر (5). وما يعنين أن أقوم به الآن هـو أن أقتـرح كيـف يمـوّه الاجمـاع التحـرري العام على أن المعرفة "الحقيقية" هي جوهريـاً لا سياسـية (وبالمقابـل، أن المعرفة السياسية صـراحة ليـست معرفـة "حقيقيـة") الظـروف الـسياسية المنظمـة تنظيمـاً عاليـاً، وإن يكـن غامـضاً، التـي تـسود فـي عمليـة إنتـاج المعرفـة. ولا يـساعد أحـداً اليـوم علـى فهـم ذلـك كـون الـصفة "سياسـي" تستخدم كملصقة لتجـريح أي عمـل يجـرؤ علـى أن ينتهـك حرمـة مراسـيم الموضوعية الفو-سياسية المدعاة.

وبوســعنا القــول، أولاً، أن المجتمــع المــدني يميــز تــدرجاً فــي الأهميــة الـسياسية فـي ميـادين المعرفـة المختلفـة. والـى حـد مـا، فـإن الأهميـة السياسية التي تسبغ على ميـدان مـا تنبـع مـن احتمـال ترجمتـه مباشـرة الى معطيات اقتصادية ؛ لكن الأهمية السياسية، الـى حـد أبعـد، تنبـع مـن قرب ميدان مـا مـن مـصادر القـوة التـي يمكـن التحقـق منهـا فـي المجتمـع السياسـي. ومن ثم، فـإن دراسـة اقتـصادية لمـصادر الطاقـة الكامنـة بعيـدة المدى في الاتحاد السوفييتي ولتأثيرها على مقدراته العسكرية يُحتمـل أن تقـوم بـالتكليف بانجازهـا وزارة الـدفاع <الأميركيـة> وأن تكتـسب فيمـا بعـد نمطاً من المكانة السياسية يـستحيل توفرهـا لدراسـة عـن فـن تولـستوي الروائي المبكر تدعمها جزئياً مؤسـسة مـا. ومـع ذلـك فـإن كلتـا الدراسـتين تنتميـان الـى مـا يقـرُ المجتمـع المـدني أنـه ميـدان واحـد. هـو الدراسـات الروسية، رغم أن إحداهما قد تُنجز من قبل اقتصادي محافظ جـداً، والأخـرى من قبل مؤرخ أدبي جذري <راديكالي>. والنقطة (التي أطرحهـا) هنـا هـي أن "روسـيا" كموضوع عام، ذات أولوية سياسية بالمقارنة مـع تمييـزات أنعـم من مثل "الاقتصاد" أو "التاريخ الأدبـي" لأن المجتمـع الـسياسـي، بـالمعنى

الذي يحدده غرامشي، ينفذ الى عالم من عوالم المجتمع المدني كالبيئة الجامعية ويشبعه بدلالات ذات أهمية مباشرة بالنسبة له.

لا أودّ أن أؤكد هذا كله وأتقصاه بأكثر مما فعلتُ لاعتبارات نظرية عامة: يبدو لي أن قيمة القضية التي أطرحها وجدارتها بالقبول يمكن أن تبرهنا بأن أكون أكثر تخصيصاً، كما فعل نوعام تشومسكي، على سبيل المثال، حين درس العلاقة الفاعلة بين حرب فيتنام وبين مفهوم البحث الموضوعي كما طبق لتغطية الأبحاث العسكرية التي دعمتها الدولة (6). والآن، فإن كون بريطانيا، فرنسا، ومؤخراً الولايات المتحدة قوى امبريالية يجعل مجتماعتها السياسية تنقل الى مجتمعاتها المدنية إحساساً بالإلحاح، أو نفحاً سياسياً مباشراً، لنقُل، حينما وحينما يمس الأمر قضايا تتعلق بمصالحها الإمبريالية في الخارج.

وإنني لأشك في أن يكون ثمة ما يثير الجدال في القول، مثلاً، بأن الإنسان الإنكليزي في الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر أوْلى هذين البلدين اهتماماً لم يكن في أي لحظة منفصلاً عن مكانتهما في ذهنه كمستعمرتين بريطانيتين. وأن يقول المرء هذا قد يبدو مختلفاً عن القول بأن المعرفة الجامعية عن الهند ومصر مُشْرَبةٌ كلها بشكل ما، ومطبوعة، ومنتهكة من قبل الحقيقة السياسية الاجمالية – ومع ذلك فإن هذا بالضبط هو ما أقوله في هذه الدراسة للاستشراق. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أنه ما من إنتاج للمعرفة في العلوم الإنسانية يمكن أن يتجاهل أو يتبرّأ من انشباك مؤلفه كفاعل إنساني في ظروف حياته، فلا بد أن يكون صحيحاً ايضاً أنه بالنسبة للأوروبي أو الأمريكي الذي يدرس الشرق لا يمكن أن يكون ثمة تبرّؤ من الظروف الرئيسية لواقعه هو: <وهي> أنه يواجه الشرق بوصفه أوروبياً أو أمريكياً، أولاً، ثم فرداً، ثانياً،. وأن يكون المرء أوروبياً أو أمريكياً في موقف كهذا ليس بأي شكل حقيقة خاملة. بل إنها لحقيقة عنتْ، وما تزال تعني، كون المرء يمتلك وعياً، مهما كان غائماً، بأنه ينتمي

الى قوة ذات مصالح محددة في الشرق وأنه، وذلك أكثر أهمية، ينتمي الى جزء من الأرض ذي تاريخ محدد من الانشباك في الشرق منذ زمن هومرس تقريباً.

إذ تصاغ بهذه الصورة، فإن هذه الواقعيات السياسية ما تزال من ضعف التحديد والعمومية بحيث يصعب أن تكون شيقة بحق. وقد يتقبلها أي إنسان دون أن يتقبل بالضرورة أنها كانت أيضاً ذات أهمية كبيرة لفلوبير، مثلاً، وهو يكتب سلامبو، أو إتش. أي. آرْ. جب وهو يكتب الاتجاهات الحديثة في الإسلام. والمشكلة هي أن ثمة بوناً شاسعاً جداً بين الحقيقة الطاغية الكبيرة، كما وصفتها، وبين تفصيلات الحياة اليومية التي تحكم الانضباط الدقيق لرواية ما أو لنص بحثي ما وهما يُكتبان. بيد أننا إذا أقصينا بدءاً أي مفهوم لكون الحقائق "الكبيرة" كالسيطرة الامبريالية يمكن أن تطبق بصورة آلية <ميكانيكية> وتحتيمية على قضايا بالغة التعقيد والتشابك كالثقافة والأفكار، فإننا سنبدأ بالاقتراب من نمط شيق من أنماط الدراسة. إن فكرتي هي أن الاهتمام الأوروبي ثم الأمريكي بالشرق كان سياسياً تبعاً لبعض المسارد التاريخية الواضحة له التي أوردتها هنا، لكن الثقافة كانت هي التي خلقت ذلك الاهتمام، والتي فعلت بحيوية <ديناميكية> جنباً الى جنب مع المعقلنات السياسية، والعسكرية، والاقتصادية العارية من أجل أن تجعل من الشرق المكان المنوع والمعقد الذي كان بوضوح في الميدان الذي أسميه الاستشراق.

ولذلك، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة، والبحث، والمؤسسات؛ كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق؛ كما أنه ليس معبراً عن، وممثلاً لمؤامرة امبريالية "غربية" شنيعة لإبقاء العالم "الشرقي" حيث هو. بل إنه، بالحري، توزيع للوعي الجغرا-سي الى نصوص جمالية، وبحثية واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية، وفقه لغوية؛ وهو إحكام لا لتمييز جغرافي أساسي

وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين، الشرق والغرب) بل كذلك لسلسلة كاملة من "المصالح" التي لا يقوم <الاستشراق> بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها أيضاً بوسائل كالاكتشاف البحثي، والاستبناء فقه اللغوي، والتحليل النفسي، والوصف الطبيعي والاجتماعي؛ وهو إرادة، بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة، معينة أو نية معينة لفهم ما هو، بوضوح، عالم مختلف (أو بديل وطارئ) والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به، بل حتى ضمه؛ وهو، قبل كل شيء، إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية في شكلها الخام، بل إنه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوة، مكتسباً شكله الى حد ما من تفاعله مع القوة السياسية (كما هو الحال <في تفاعله> مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية)، والقوة الفكرية (كما هي الحال مع علوم تحتل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة، وعلم التشريح المقارن، أو أي من علوم السياسة الحديثة)، والقوة الثقافية (كما هي الحال مع المذاهب السنية <الأرثوذكسية>، وشرائع الذوق، والنصوص، والقيم)، والقوة الأخلاقية (كما هي الحال مع أفكار تدور حول ما نفعله "نحن" وما يعجزون "هم" عن فعله او فهمه كما نفعله "نحن"). وبالفعل، فإن منظومتي الحقيقية هي أن الاستشراق لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية – الفكرية الحديثة، بل إنه هو هذا البعد، وهو بهذه الصورة أقل ارتباطاً بالشرق منه بعالمـ "نا" "نحن".

ولأن الاستشراق، إذن، حقيقة ثقافية وسياسية، فهو لا يوجد في فراغ سجل للمحفوظات بل، على العكس تماماً: ففي اعتقادي أنه يمكن التدليل على أن ما يُفكر عن الشرق، وما يقال عنه، بل حتى ما يُفعل بأزائه، يتبع خطوطاً متميزة وقابلة للمعرفة فكرياً (بل إنه ربما كان يحدث ضمن مثل هذه الخطوط). وهنا أيضاً يمكن أن نعاين درجة كبيرة من التظليل الدلالي الفرقي، ومن الإحكام، فاعلةً ما بين الضغوط العريضة النابعة من البنية الفوقية، وتفاصيل التأليف، أو حقائق النصوصية.

أظن معظم الباحثين في الدراسات الإنسانية يرتاحون تماماً لمفهوم أن النصوص توجد في سياقات، وأن ثمة شيئاً كالتداخلية النصية، وأن ضغوط التقاليد، والأسلاف، والأساليب البلاغية تحدُّ مما أسماه فالتر بنجمن مرة "إثقال كاهل الفرد المنتج باسم ... مبدأ الإبداع" الذي يؤمن بمقتضاه بأن الشاعر، وحده وبمفرده، وصادراً عن عقله المحض فقط، جاء بما جاء به من إنتاج (7). بيد أن ثمة تردداً في قبول كون الضوابط المقيدة السياسية، والمؤسساتية، والعقائدية تمارس التأثير ذاته على المؤلف الفرد. والدارس الإنساني على استعداد للإيمان بأن كون بلزاك قد تأثر في الملهاة الإنسانية بالنزاع بين جيوفروا سان – هيلير وكوفييه حقيقة شيقة بالنسبة لأي مؤول لأعماله، لكن النمط نفسه من الضغط على بلزاك النابع من إيمان عميق الرجعية بالملوكية يعاين بطريقة غامضة بوصفه يحط من شأن "عبقريته" الأدبية وبوصفه، نتيجةً، أقل استحقاقاً للدراسة الجادة. وبصورة مشابهة، فإن الفلاسفة – كما ما برح هاري براكن يظهر دون كلل – يقيمون مناقشاتهم لـ لوك، وهيوم، و <الفلسفة> التجريبية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار أبداً أن ثمة علاقة صريحة لدى هؤلاء الكتاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية العرقية، وتبريرات الرقيق، أو المنظومات المدعمة للاستغلال الاستعماري (8). وهذه جميعاً طرق مألوفة معروفة يحفظ بها البحث المعاصر نسه نقياً خالصاً.

قد يكون صحيحاً أن معظم المحاولات التي جرت <حتى الآن> لتمريغ أنف الثقافة في أوحال السياسة كانت من نمط التحطيم الخام الفظ للمقدسات؛ وقد يكون صحيحاً أيضاً أن التفسير الاجتماعي للأدب في ميدان عملي الخاص قد أخفق ببساطة في موازاة التقدم التقني الهائل والمنظّرين الماركسيين الأمريكيين خاصة، قد تجنبوا بذل الضروري من الجهد لردم الهوة القائمة بين المستويات النابعة من البنى الفوقية والمستويات التحتية في تراث البحث النصي، التاريخي، بل لقد ذهبتُ في

مناسبة أخرى الى حد القول إن المؤسسة الأدبية – الثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للامبريالية والثقافة خارجة عن مجالها (9). إذ أن الاستشراق يضع الإنسان مباشرة في مواجهة ذلك السؤال – أي، في موضع يدرك فيه أن الامبريالية السياسية تتحكم بحقل كامل من حقول الدراسة، والتخيل، والمؤسسات البحثية – بطريقة تجعل تجنب السؤال محالاً فكرياً وتاريخياً. بيد أنه ستظل هناك دائماً آلية الهروب الأزلية باللجوء الى القول إن الباحث الأدبي والفيلسوف، مثلاً، قد تلقيا تدريبهما في الأدب والفلسفة على التوالي، لا في <علوم> السياسة أو التحليل العقائدي. وبكلمات أخرى، فإن منظومة المتخصص قادرة على أن تؤثر تأثيراً عميقاً في سد المنظور الأرحب والذي هو، في نظري، الأكثر جدية فكرياً.

ويبدو لي هنا أن ثمة جواباً بسيطاً ذا شقين، على الأقل فيما يخص دراسة الامبريالية والثقافة (أو الاستشراق). أولاً، كان كل كاتب من كتّاب القرن التاسع عشر (ويصدق هذا أيضاً على كتّاب المراحل السابقة) يعي، الى درجة فائقة، حقيقة الامبراطورية: وذلك موضوع لم يدرس دراسة جيدة، لكن أي مختص فيكتوري حديث لن يتردد طويلاً قبل أن يعترف بأن أبطال الثقافة التحررية من مثل جون ستيوارت ملْ، وأرنولد، وكارلايل، ونيومن، وماكولي، ورسْكين، وجورج إليوت، بل حتى ديكنز، كانوا يحملون آراء محددة في العرقية والامبريالية، آراء من السهل رؤية فاعليتها في أعمالهم. ومن ثم، فحتى المختص يجب أن يواجه معرفته بكون ملْ، مثلاً، أوضح في <كتابيه> عن الحرية، والحكومة الممثلة أن آراءه فيهما لا يمكن أن تطبق على الهند (وقد كان ملْ، بعد كل حساب، إدارياً في مكتب الهند لفترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا حضارياً، إن لم يكن عرقياً، في مستوى دونيّ. وتوجد المفارقة الضدية ذاتها لدى ماركس، كما أحاول أن أظهر في هذا الكتاب. ثانياً، إن إيمان المرء بأن السياسة، متلبسةً شكل الإمبريالية، تؤثر على إنتاج الأدب، والبحث، والنظرية الاجتماعية، وكتابة التاريخ لا يرادف بأي حال القول بأن الثقافة هي، لذلك، شيء وضيع مهين.

بل على العكس تماماً: إن صلب ما أريد قوله هو أن بوسعنا أن نفهم فهماً أفضل الإلحاح والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشبعة كالثقافة حين ندرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتّاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة بصورة خالصة. وهذه هي الفكرة التي ما يزال غرامشي، دون شك، وفوكو، وريموند وليمز، بطرقهم بالغة الاختلاف، يحاولون أن يضيئوها. وإن مقطعاً واحداً أو مقطعين لوليمنز عن "استخدامات الامبراطورية" في <كتابه> الثورة الطويلة ليخبرنا بأكثر مما تخبرنا به مجلدات عديدة من التحليل الصومعي المقفل (10) عن <طبيعة> الثراء الثقافي في القرن التاسع عشر.

لذلك أدرس الاستشراق بوصفه تبادلاً حيوياً بين مؤلفين أفراد وبين المؤسسات السياسية الواسعة التي شكلتها الامبراطوريات العظيمة الثلاث – البريطانية، والفرنسية، والأميركية – التي أُنتجت الكتابة <الاستشراقية> ضمن حدودها الفكرية والتخيلية. وما يعنيني أكثر كباحث ليس الحقيقة السياسية الاجمالية، بل التفاصيل، بالضبط كما أن ما يعنينا في عمل كاتب مثل لَيْن، أو فلوبير، أو رينان؛ ليس الحقيقة التي لا مراء فيها (بالنسبة اليه) من كون الغربيين أسمى من الشرقيين، بل الدليل المحكم والمعدّل بعمق لعمله التفصيلي ضمن الفضاء الرحب الذي فتحته تلك الحقيقة. وبحسب المرء أن يتذكر أن <كتاب> لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم كتاب كلاسي في الملاحظة التاريخية وعلم الإنسانية بسبب أسلوبه، وتفاصيله اللامعة، هائلة الذكاء، لا بسبب تجسيده البسيط للفوقية العرقية، لكي يدرك ما أقوله هنا.

إن نمط الأسئلة التي يثيرها الاستشراق، إذن، هو التالي: ما هي أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية، والجمالية، والبحثية، والثقافية، التي دخلت في خلق تراث إمبريالية كتراث الاستشراق؟ وكيف خدم فقه اللغة، والمعجمانية، والتاريخ، وعلم الأحياء، والنظرية السياسية والاقتصادية،

وكتابة الرواية، والشعر الغنائي، رؤية الاستشراق الامبريالية إجمالاً، للعالم؟ وأي تغيرات، وتعديلات، وتنقية وتشذيب، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ذاته، أو يعيد إنتاجها من عهد الى عهد؟ وباقتضاب، كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية، التاريخية، بوصفها نمطاً من العمل الإنساني المراد <الارادي> - لا من مجرد الاستنتاج اللامشروط – بكل تعقيدها وتشابكها التاريخي، وتفصيلاتها، وقيمتها، دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي، والنزعات السياسية، والدولة، والواقعيات الخاصة للسيطرة؟ إن الدراسة الإنسانية، إذ تتحكم بها اهتمامات كهذه، يمكن أن تتجه بمسؤولية كاملة الى دراسة السياسة والثقافة. بيد أن هذا لا يعني الوقل إن دراسة كهذه تؤسس قاعدة صلبية دائمة للعلاقات بين المعرفة والسياسة. إن منظومتي هي أن كل اكتناه في الدراسات الإنسانية ينبغي أن يصوغ طبيعة تلك العلاقة ضمن السياق الخاص للدراسة ، وللموضوع، ولظروفه التاريخية.

2- المسألة المنهجية:

في كتاب سابق، أوليت قدراً كبيراً من التفكير والتحليل للأهمية المنهجية في دراسات العلوم الإنسانية لإيجاد خطوة أولى، نقطة انطلاق، مبدأ بداية، ولصياغتها (11). وكان درس رئيسي تعلمته وحاولت تقديمه هو أنه لا توجد نقطة بداية معطاة وحسب، أو ببساطة في المتناول: فالبدايات ينبغي أن تخلق لكل مشروع بطريقة تجعل ما ينبع منها ممكناً. وليس ثمة من موضع في تجربتي عشت فيه صعوبة هذا الدرس بصورة أكثر وعياً (بأي نجاح، أو إخفاق، ليس بوسعي في الحقيقة أن أقول) من هذه الدراسة للاستشراق. إن فكرة البدء، بل في الواقع فعل البدء، يشبك بالضرورة فعل إقامة للحدود يتم به إقتطاع شيء ما من كتلة كبيرة من المادة، وفصله عن الكتلة، وجعله ممثلاً لنقطة انطلاق، لبداية، وفي الوقت ذاته جعله هو هذه النقطة؛ وبالنسبة لدارس النصوص فإن مفهوماً كهذا للتحديد

التدشيني يتمثل في النصوص، التي يبتعثها التحليل (12). بيد أنه في حالة الاستشراق (مقابل حالة نصوص ماركس وهي ما يدرسه التوسر) ليس ثمة ببساطة مشكلة إيجاد منطلق، أو إشكالية، بل ثمة أيضاً مشكلة تحديد أي النصوص، والمؤلفين، والمراحل هي الأكثر ملاءمة للدراسة.

لقد بدا لي من الحمق أن أحاول إنجاز تاريخ من السرد الموسوعي للاستشراق، أولاً، لأنه لو كان للمبدأ الذي يهدي دراستي أن يكون "الفكرة الأوروبية عن الشرق" لما كان ثمة من حدود، عملياً، للمادة التي كان علي أن أعالجها؛ ثانياً، لأن النموذج السردي نفسه لم يكن ملائماً لاهتماماتي الوصفية والسياسية؛ ثالثاً، لأنه، في كتب مثل <كتاب> ريمون شفاب النهضة الشرقية، و <كتاب> يوهان فوك الدراسات العربية في اوروبا حتى بدايات القرن العشرين، و<كتاب> دوروتي متليتزكي الأقرب عهداً، العربي* في إنكلترا الوسيطية (13)، ثمة أعمال موسوعية حول جوانب معينة من المواجهة الأوروبية – الشرقية تجعل مهمة الناقد، ضمن السياق العام السياسي والفكري الذي قدمت تخطيطاً أولياً له، مهمةً مختلفة. بقيت بعد ذلك مشكلة تخفيض سجل محفوظات (أرشيف) ضخم الى أبعاد يمكن تدبرها، و – ما هو أكثر أهمية – وضع خطوط عريضة لما له طبيعة الترتيب الفكري ضمن تلك المجموعة من النصوص دون تتبع ترتيب زمني أخرق في الوقت نفسه. ولذلك كانت نقطة انطلاقي التجربة البريطانية، والفرنسية، والأميركية للشرق، باعتبارها وحدة كاملة، وما جعل تلك التجربة ممكنة من خلفية تاريخية وفكرية، والنوعية والشخصية اللتين تمتلكهما هذه التجربة. ولأسباب سأناقشها الآن، قصرت ذلك الطقم من الأسئلة المحدد سلفاً (والذي ما يزال رغم ذلك ضخماً الى درجة الغلو) على التجربة الانجلو – فرنسية – أميركية للعرب والإسلام اللذين، كانا، لألف من السنين تقريباً، ممثلين معاً للشرق. وفور القيام بذلك، بدا أن جزءاً كبيراً من الشرق قد أقصي – الهند، واليابان، والصين، وأقسام أخرى من الشرق الأقصى – لا لأن هذه المناطق غير مهمة (فهي، بوضوح، كانت

مهمة وما تزال) بل لأن بوسع المرء مناقشة تجربة أوروبا للشرق الأدنى، أو للإسلام، في معزل عن تجربتها للشرق الأقصى، بيد أنه في لحظات معينة من ذلك التاريخ الأوروبي للإهتمام بالشرق، يستحيل أن تناقش أجزاء معينة من الشرق مثل مصر، وسوريا وشبه الجزيرة العربية، دون أن ندرس كذلك الانشباك الأوروبي في الأجزاء الأقصى التي تمثل إيران والهند أهمها؛ وأحد الأمثلة البارزة على ذلك العلاقة بين مصر والهند فيما يخص بريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وبطريقة مماثلة، فإن الدور الفرنسي في فك رموز الزند – أفيستا، بروز باريس كمركز للدراسات السنسكريتية خلال العقد الأول من القرن التاسع عشر، وحقيقة أن اهتمام نابليون بالشرق كان مشروطاً بإحساسه بالدور البريطاني في الهند: هذه الاهتمامات شرق – الأقصوية كلها أثرت بصورة مباشرة على الاهتمام الفرنسي بالشرق الأدنى، والإسلام، والعرب.

سيطرت بريطانيا على شرقي المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً. ومع ذلك فإن دراستي لتلك السيطرة والاهتمام المنتظم لا توفي ما يلي حقه:

أ) الإسهامات المهمة في الاستشراق لألمانيا، وإيطاليا، وروسيا، وإسبانيا، والبرتغال.

ب) حقيقة أن أحد الحوافز الهامة لدراسة الشرق في القرن الثامن عشر تمثل في الثورة التي حدثت في دراسات الكتاب المقدس تحت تأثير رواد شيقين من جوانب متعددة مثل المطران لوث، آيكهورن، هردر، ميخائيليس. فلقد اضطررت، أولاً، الى التركيز بصرامة على المادة البريطانية – الفرنسية ثم، في مرحلة لاحقة، الأميركية لأنه بدا صحيحاً صحة لا مهرب منها أن بريطانيا وفرنسا لم تكونا الأمتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية وحسب، بل إن

هذه المواقع المتقدمة قد بُلغتْ بفضل الشبكتين الاستعماريتين العظميين في تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ وقد ملأ الموقع الأميركي الشرقي منذ الحرب العالمية الثانية – بشكل واع، في اعتقادي – الفراغات التي تركتها القوتان الأوروبيتان السابقتان. ثم أنني أومن أيضاً بأن مجرد النوعية والاتساق اللذين تمتلكهما الكتابات البريطانية، والفرنسية، والأميركية حول الشرق يسموان بها الى مرتبة فوق العمل الحاسم دون شك والذي أنتج في ألمانيا، وإيطاليا، وروسيا، وأمكنة أخرى. لكنني أومن بأن من الصحيح أيضاً أن الخطوات الرئيسية في تراث البحث الاستشراقي قد حدثت أولاً إما في بريطانيا أو فرنسا، ثم أحكمت وأتقنت في المانيا فسلفستر دوساسي مثلاً، لم يكن فقط أول مستشرق أوروبي ديث ومؤسساتي درس الإسلام، والأدب العربي، وديانة الدروز، وفارس الساسانية؛ بل كان أيضاً معلم شامبوليون وفرانتز بوب، مؤسس اللغويات المقارنة في المانيا. ويمكن إدعاء أسبقية وتفوق لاحق مماثلين لكل من وليم جونز وإدوارد وليم لين.

ثانياً، وهنا يحدث تعويض وافر عن نواقص دراستي للاستشراق، لقد كُتبت مؤلفات حديثة هامة عن الخلفية التاريخية لبزوغ ما أسميته الاستشراق الحديث في دراسات الكتاب المقدس. وأفضل هذه الأعمال وأكثرها علائقية في إضاءتها للموضوع هو كتاب إي.إس. شيفر المثير للإعجاب "قبلا خان" وسقوط القدس (14)، وهو دراسة لا غنى عنها لأصول الرومانسية، وللنشاط الفكري الذي يشكل الأساس لقدر كبير مما يجري في <كتابات> كولودج، وبراونينغ، وجورج إليوت. وعمل شيفر، الى درجة ما، هو تصفية وتدقيق للخطوط العامة التي قدمها شفاب، عن طريق الإفصاح عن المادة العلائقية الموجودة في أعمال دراسي الكتاب المقدس الألمان واستخدام تلك المادة لقراءة ثلاثة كتّاب بريطانيين رئيسيين بطريقة ذكية وشيقة دائماً. لكن ما يفتقر اليه الكتاب هو شيء من الحس بالجانب السياسي

والعقائدي الحاد الذي أسبغه على المادة الشرقية الكتّاب البريطانيون والفرنسيون الذين أعنى بهم هنا بشكل رئيسي. وإضافةً، فإنني، بخلاف شيفر، أحاول أن أضيء التطورات اللاحقة في الاستشراق الأكاديمي، كما في الاستشراق الأدبي، التي تترك أثرها على الروابط القائمة بين الاستشراق البريطاني والفرنسي من جهة، وعلى بزوغ امبريالية استعمارية التفكري صراحة من جهة أخرى. ثم أنني أود أن أظهر كيف يعاد إنتاج جميع هذه القضايا المبكرة في الاستشراق الأميركي بعد الحرب العالمية الثانية بصورة كلية تقريباً. على أي حال، قد يكون لدراستي جانب مضلل، إذ أنني فيما عدا إشارة عابرة بين آن وآخر، لا أناقش التطورات الألمانية بعد المرحلة التدشينية التي طغى عليها ساسي. وأي عمل يهدف الى تقديم فهم للاستشراق الجامعي ثم لا يولي إلا اهتماماً ضئيلاً لباحثين مثل ستانيتال، مولر، بكرْ، غولد تسيهر، بروكلمن، ونولدكه، لأذكر بضعة أسماء فقط، يجب أن يقابل بالتأنيب، وإنني لأؤنب نفسي بحرية وسخاء. فأنا آسف بشكل خاص لأنني لم أولِ عناية أكبر للامتياز العلمي العظيم الذي اصبح رصيداً لتراث البحث الألماني مع منتصف القرن التاسع عشر، والذي قاد إهماله الى شجب جورج اليوت لانعزالية الباحثين البرطيانيين. وما أشير اليه هو تصوير اليوت الذي لا ينسى للسيد كازوبون في <روايتها> مدلْ مارش إذ يعود أحد أسباب عجز كازوبون عن إكمال مفتاحه للأسطوريات كلها، تبعاً لابن عمه الشاب ولْ لادسلاو، الى أنه يجهل تراث البحث الألماني. ذلك ان كازوبون لم يختر موضوعاً "متغيراً دائماً كالكيمياء: حين تخلق الاكتشافات الجديدة باستمرار وجهات نظر جديدة" وحسب : بل إنه أخذ على عاتقه القيام بمهمة تشبه نقض <آراء> بارا – باراسلسس لأنه "ليس مستشرقاً هل تصدق" (15) ولم تكن إليهوت على خطأ في الإشارة ضمنياً الى أن تراث البحث الألماني، مع 1830 تقريباً، وهو السياق الزمني لمدلْ مارش، كان قد بلغ درجة تفوقه الكامل في أوروبا. ورغم ذلك فلم يكن ثمة من لحظة خلال الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر كان يمكن فيها أن تقام شراكة وثيقة، في تراث البحث

الألماني بين المستشرقين وبين مصلحة قومية في الشرق طويلة الأمد وقادرة على الاستمرار. فلم يكن في ألمانيا ما يوازي الحضور الأنكلو – فرنسي في الهند، وشرقي المتوسط، وشمالي أفريقيا. وعلاوة، فإن الشرق الألماني كان، حصرياً تقريباً، شرقاً بحثياً، أو على الأقل، كلاسيكياً: فقط جعل موضوعاً للأغنيات، والاستيهامات، بل حتى الروايات ، لكنه لم يكن أبداً فعلياً، بالطريقة التي كانت بها مصر وسورية فعليتين بالنسبة لشاتوبريان، ولين، ولامارتين، وبيرتن، ودزرائيلي، ونرفال. وثمة أهمية ودلالة ما في حقيقة أن العملين الألمانيين الأكثر شهرة عن الشرق، الديوان الغربي الشرقي لغوته، وفي لغة الهند وحكمتها لفردرك شليغل، قاما على رحلة فوق الراين وساعات أمضيت في مكتبات باريس، على التوالي. وكان ما فعله تراث الاستشراق الألماني هو أنه شذّب ونقى وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً، وأساطير وأفكاراً ولغات جمعتها من الشرق، بمعنى حرفي تقريباً، بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتان. لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألماني والانجلو – فرنسي والأميركي، فيما بعد، هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية. وينبغي أن تكون هذه السلطة الى حد كبير موضوع أي وصف للاستشراق، وهي كذلك في هذه الدراسة. حتى الاسم الاستشراق نفسه يوحي بأسلوب من المعرفة الخابرة جدّي، بل ربما كان ثقيلاً؛ وحين أطبقه على علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين (وإذ أنهم لا يسمون أنفسهم مستشرقين، فاستخدامي للكلمة استخدام شاذ)، فإنني أفعل ذلك للفت الانتباه الى الطريقة التي ما يزال بها خبراء الشرق الأوسط يمتحون من مخلفات مركز الاستشراق الفكري في أوروبا القرن التاسع عشر.

ليس ثمة ما هو سري أو طبيعي حول السلطة، فهي تتشكل، وتفيض، وتنتشر؛ وهي أداتية؛ وهي مقنعة، وهي ذات مكانة، وهي تؤسس شرائع للذوق والقيم؛ وهي عملياً لا تُفرق عن أفكار معينة تمنحها هي الكرامة والجلال بوصفها حقيقة، وعن التقاليد، والمنظورات، والمحاكمات التي

تشكلها، وتنقلها وتعيد إنتاجها. وفوق كل شيء، فإنه يمكن، بل يجب في الواقع، تحليل السلطة. وجميع خصائص السلطة هذه تنطبق على الاستشراق، والأفراد ذوي السلطة المرجعية فيه. وسبلي المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا هي ما يمكن أن يسمى التموضع الاستراتيجي، وهو طريقة لوصف موقع المؤلف في نص ما بالنسبة للمادة الشرقية التي يكتب عنها، والتشكيل الاستراتيجي، وهو طريقة في تحليل العلاقة بين النصوص والنهج الذي تكتسب به مجموعات من النصوص، أو أنماط من النصوص، بل حتى الأجناس النصية، كتلة، وكثافة، وقوة إشارية فيما بينها ثم في الثقافة بأكملها. وأنا أستخدم مفهوم الاستراتيجية ببساطة من أجل أن أحدد هوية المشكلة التي واجهها كل من كتب عن الشرق: كيف يمسك به، كيف يقترب منه، كيف يتجنب أن تهزمه وتجرفه فخامته ونبله، ومداه وأبعاده الرهيبة؟ كل من يكتب عن الشرق يجب أن يموضع نفيسه بإزاء الشرق وبالنسبة له؛ وإذ يُترجم هذا التموضع الى نصه، فإنه يشمل نمط الصوت السردي الذي يتبناه، نمط البنية التي يبنيها، أنماط الصور، والموضوعات، والمتخللات المعنوية (موتيف) التي تدور في نصه. ويتجمع كل ذلك في طرق متقصدة لمخاطبة القارئ، واحتواء الشرق، ثم ، أخيراً، تمثيله والتحدث باسمه. وما من شيء من هذا يحدث في المجرد ، مع ذلك. إذ أن كل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا حتى على هومروس) يفترض <وجود> سابق شرقي له، معرفةً ما مسبقة بالشرق، يشير اليهما وعليهما يعتمد. وإضافةً ، فإن كل عمل عن الشرق يخلق وشائج مع أعمال أخرى، وجمهور، ومؤسسات، ومع الشرق ذاته. ومن ثم، فإن مجمع العلاقات بين النصوص،والجماهير، وبعض جوانب الشرق تكوّن تشكيلاً قابلاً للتحليل – مثلاً، تشكيل الدراسات فقه اللغوية، ومختارات فقه اللغوية، ومختارات المقتطفات من الأدب الشرقي، وكتب الرحلات، والاستيهامات الشرقية – يمنحه حضوره في الزمن، وفي الإنشاء، وفي المؤسسات (المدارس، المكتبات، السلك الخارجي) قوته وسلطته.

آمل أن يكون جلياً أن اهتمامي بالسلطة لا يقتضي تحليلاً لما هو خفي في النص الاستشراقي، بل يقتضي بالحري تحليلاً لسطح النص، لخارجيته بالنسبة لما يصفه. وما أظن المرء قادراً على المبالغة في تأكيد هذه النقطة <مهما أكدها>. فالإستشراق قائم على مقدمة أساسية هي الخارجية، أي ، على حقيقة أن المستشرق، شاعراً أو كاتباً، يجعل الشرق يتحدث، ويصف الشرق، ويجعل أسراره ومبهماته واضحة للغرب ومن أجله. وهو غير معني بالشرق أبداً إلا بوصفه السبب الأول لما يقوله. ويُقصد بما يقوله وما يكتبه، بحكم كونه يقال أو يكتب ، أن يشير الى أن المستشرق قائم خارج الشرق، بكلا الوجهين: كحقيقة وجودية وكحقيقة أخلاقية.

والنتاج الرئيسي لهذه الخارجية هو، طبعاً، التمثيل: ذلك أن الشرق، حتى في مرحلة مبكرة كمرحلة مسرحية إيسخيلس الفرس، يحول من آخرية نائية ومهددة غالباً الى شخصيات مألوفة نسبياً (في حالة إيسخيلس ، النساء الآسيويات النادبات). وتموّه الفورية الاحتدامية <الدرامية> للتمثيل في الفرس حقيقة كون المشاهدين يراقبون فعل إعادة، على درجة عالية من التصنع، لما جعله <كاتب> غير شرقي رمزاً للشرق بأكمله. ومن ثم، فإن تحليلي للنص الاستشراقي يضع التأكيد على الدليل، وهو دليل ليس خفياً عن البصر إطلاقاً، على تمثيلات كهذه باعتبارها تمثيلات، لا بوصفها تصويراً "طبيعياً" للشرق. وهذا الدليل قائم في النصوص المسماة حقيقية (تواريخ، وتحليلات فقه لغوية، ورسائل سياسية) بقدر ما هو قائم في النصوص الفنية صراحة (أي، التخيلية بشكل واضح). وما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب، والتعبيرات المجازية، والوضعية، والوسائل السردية. والظروف التاريخية والاجتماعية، لا صحة التمثيل وأمانته لأصل عظيم ما. إن خارجية التمثيل محكومة دائماً بنسخة معدولة ما من البدهية (القائلة) إن الشرق، لو كان قادراً على تمثيل نفسه، لفعل ذلك؛ وما دام غير قادر، فإن التمثيل يقوم بالمهمة من أجل الغرب، ولأعيننا نحن، <نيابة> عن الشرق

المسكين. "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم؛ ينبغي أن يمثلوا" كما كتب ماركس في شهر بروميـر الثامن عشر للويس بونابرت. ثمة سبب آخر للإصرار على الخارجية هو إيماني بأنه ينبغي أن يجعل جلياً فيما يتعلق بالإنشاء الثقافي والتبادل ضمن الثقافة أن ما تقومان بنشره وتوزيعه ليس "الحقيقة" بل التمثيلات. ولا يكاد يكون ثمة من حاجة للبرهان من جديد على أن اللغة نفسها هي نظام ترميزي على درجة عالية من التنظيم، نظام يستخدم وسائل كثيرة ليعبر، ويشير، ويتبادل الرسالات والمعلومات، ويمثل، وما الى ذلك. وفي أي مثل من اللغة المكتوبة على الأقل، ليس ثمة ما يسمى الحضور الموصل، بل إعادة حضور، أو إعادة تقديم / تمثيل. ومن ثم، فإن قيمة تقرير مكتوب عن الشرق، وكفاءته، وقوته، وصدقه الظاهر لا ترتكن إلا قليلاً، ولا يمكن أن تعتمد أداتياً، على الشرق في ذاته. بل على العكس، فإن التقرير المكتوب هو حضور أمام القارئ بحكم إقصائه للشيء الحقيقي "الشرق" وإزاحته وإحالته الى شيء نافل. وهكذا فإن الاستشرقا بأكمله يقف أمام الشرق وبعيداً عنه: وإن كون الاستشراق ذا معنى على الإطلاق ليعتمد على الغرب أكثر من اعتماده على الشرق، ويدين هذا الحس مباشرة لتقنيات التمثيل الغربية المختلفة التي تجعل الشرق مرئياً، جلياً، وقائماً "ثمة" في الإنشاء المتعلق به. وتعتمد هذه التمثيلات على مؤسسات، وتقاليد وأعراف، ونظم ترميز للفهم متفق عليها من أجل تحقيق تأثيرها، لا على شرق قصي هلامي.

يكمن الفرق بين تمثيلات الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر وتمثيلاته بعد ذلك (أي تلك التي تنتمي الى ما أسميه الاستشراق الجديد) في أن مدى التمثيل قد استع اتساعاً هائلاً في الفترة الأخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد جونز وأنكتيل – دوبرون، وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق بصورة أكثر علمية، وتعيش فيه بسلطة وانضباط يفوقان ما كانا عليه في أي وقت سابق. بيد أن ما كان يعني أوروبا هو المجال المتسع، ودرجة التصفية التي بلغت حداً بعيداً، اللذان توفرا

لتقنياتها في تلقي الشرق. وحين كشف الشرق بشكل محدد عن عمر لغاته، حوالي مستدار القرن الثامن عشر، مبطلاً بذلك أقدمية نسب العبرية الإلهي، فقد كان من قام بالإكتشاف، ونقله الى باحثين آخرين، وحفظه في العلم الجديد لفقه اللغة الهندو-أوروبي، مجموعةً من (الباحثين) الأوروبيين. وولد علم جديد قوي لمعاينة الشرق اللغوي، وولدت معه، كما أظهر فوكو في نظام الأشياء، شبكة كاملة من الإهتمامات العلمية المرتبطة به. وبطريقة مماثلة، فقد استبنى وليم بكفورد، وبايرن، وغوته، وهوغو الشرق عن طريق فنهم وجعلوا ألوانه، وأضواءه، وسكانه مرئيين عبر صورهم، وإيقاعاتهم، ومتخللاتهم المعنوية. وكان أقصى ما فعله الشرق "الحقيقي" هو أنه استفز كاتباً ما الى <خلق> رؤياه؛ لكنه نادراً ما هدى هذه الرؤيا.

لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي كان هو أيضاً من نتاج الغرب. وهكذا، فإن لتاريخ الاستشراق، في آن واحد، إتساقاً داخلياً، وطقماً من العلاقات، على درجة عالية من الفصاحة والوضوح، مع الثقافة المسيطرة المحيطة به. ونتيجةً، فإن تحليلي يحاول أن يجلو شكل <هذا> الحقل وتنظيمه الداخلي، ورواده، وشيوخ ثقاته، ونصوصه الشرائعية، وأفكاره التسبيحية، وشخصياته النموذجية، وأتباعه، ومحكمي صنعته، وسلطاته المرجعية الجديدة؛ وأحاول أيضاً أن أشرح كيف استعار الاستشراق أفكاراً "قوية"، ومعتقدات مذهبية، واتجاهات تحكم الثقافة، وتشكل بها غالباً ونفح من روحها. وهكذا فقد كان ثمة (وثمة الان) شرق لغوي، وشرق فرويدي، وشرق اشبنغلري، وشرق دارويني، وشرق عرقي- الى آخره. لكنما، لم يكن ثمة أبداً ما هو شرق صاف، غير مشروط؛ وبطريقة مشابهة، فلم يكن ثمة أبداً شكل من أشكال الاستشراق لا مادي، دع عنك وجود شيء بريء مثل "فكرة" عن الشرق. وبهذا الإيمان المستبطن والنتائج المنهجية النابعة منه أختلف عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار. ذلك أن التأكيد والشكل التنفيذي، وقبل كل

شيء، الفاعلية المادية للتقريرات التي يصوغها إنشاء الاستشراق هي أشياء ممكنة بطرق تميل التواريخ الصومعية المقفلة للأفكار الى الاستخفاف بها. وبغير هذه التأكيدات ولتلك الفعالية المادية سيكون الاستشراق مجرد فكرة أخرى، بينما هو، كما أنه كان، أكثر من ذلك بكثير.

ولذلك فإنني أنطلق لكي أمتحن لا أعمالاً بحثية فقط بل كذلك أعمالاً أدبية، ومقالات سياسية، ونصوصاً صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وفقه لغوية. وبكلمات أخرى، فإن منظوري الهجين هو بشكل عريض تاريخي وعلم إنساني <انثروبولوجي> في ضوء إيماني بأن جميع النصوص دنيوية وظروفية بطرق تختلف (طبعاً) من جنس الى آخر، ومن مرحلة تاريخية الى مرحلة أخرى.

بيد أنني، بخلاف ميشيل فوكو، الذي أدين لعمله ديناً عظيماً، أؤمن بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتّاب الأفراد على الجسد الجمعي، الذي يظل فيما عدا ذلك مجهول الهوية، للنصوص التي تكوّن تشكيلاً إنشائياً كالاستشراق. وتعود وحدة المجتمع الكبير من النصوص التي أحللها، جزئياً، الى كونها كثيراً ما تشير إحداها الى النصوص الأخرى: فالاستشراق، بعد كل حساب، هو نظام من الاقتباس من أعمال ومؤلفين <آخرين>. لقد قُرئ <كتاب> إدوارد وليم لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، واقتُبس، من قبل أشخاص على اختلاف – نرفال، وفلوبير، وريتشارد بيرتن. وكان لين سلطة مرجعية يلزم استخدامها كل من يكتب عن، أو يفكر بالشرق، لا بمصر فقط؛ فحين يستعير نرفال مقاطع من المصريين المعاصرين بشكل حرفي فإنه يفعل ذلك لاستخدام سلطة لين المرجعية عوناً له على وصف مشاهد قروية في سورية، لا في مصر. ولقد قامت سلطة لين والفرص المتاحة لاقتباسه بتمييز أو دون تمييز لأن الاستشراق كان قادراً على أن يمنح نصه ذلك النمط من التداول التوزيعي الذي اكتسبه. بيد أنه ليس ثمة من طريقة لفهم تداولية لين دون أن نفهم كذلك الملامح الخاصة لنصه؛

ويصدق هذا الى الدرجة نفسها على رينان، وساسي، ولامارتين، وشليغل، ومجموعة من الكتاب الآخرين ذوي النفوذ والتأثير. يؤمن فوكو بشكل عام بأن النص المفرد ليست له إلا أهمية ضئيلة؛ إلا أنني، تجريبياً، وفي حالة الاستشراق، (وقد لا يكون ذلك في أي مكان آخر) أجد الأمر على خلاف ذلك. ونتيجة، فإن تحليلي يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه.

غير أن هذا الكتاب، رغم اشتماله على اختيار وفير من الكتّاب، يبقى بعيداً عن أن يكون تاريخاً كاملاً أو مسرداً عاماً للاستشراق: وإنني لأعي هذا القصور وعياً حاداً. لقد استطاع نسيج إنشاء له كثافة الاستشراق أن يبقى ويؤدي وظيفته في المجتمع الغربي بسبب ثرائه: وكل ما فعلته هو أنني وضعت أجزاء من هذا النسيج في لحظات معينة، ولم أعْدُ اقتراح وجود كل أكبر، مفصل، شيق، ومنقوش بشخصيات، ونصوص، وأحداث، ساحرة. ولقد عزيت نفسي بالاعتقاد بأن هذا الكتاب يشكل دفعة أولى من عدد من الكتب، وإني لآمل أن يكون ثمة باحثون ونقاد ممن قد يودون أن يكتبوا كتباً أخرى. ولم تزل هناك مقالة عامة ينبغي أن تكتب عن الاستشراق والثقافة؛ ويمكن لدراسات أخرى ان تتعمق الى حد أبعد العلاقة بين الاستشراق والتربية والتعليم؛ أو تتعمق الاستشراق الإيطالي، والهولندي، والألماني، والسويسري؛ أو العلاقة الحيوية بين البحث وبين الكتابة التخيلية؛ أو العلاقة بين الأفكار الإدارية والانضباط الفكري. وقد تكون أكثر المهمات أهمية على الإطلاق القيام بدراسات حول البدائل المعاصرة (الممكنة) للاستشراق، والتساؤل: كيف يستطيع المرء ان يدرس ثقافات وشعوباً أخرى من منظور تحرري، أو لا تلاعبي، أو لا قمعي. لكن على الإنسان في هذه الحالة أن يعيد التفكير في مشكلة المعرفة والقوة المعقدة المتشابكة بأكملها. وتلك جميعاً مهمات تُركت ناقصة الى درجة الإحراج في هذه الدراسة.

آخر الملاحظات المنهجية التي أود أن أبديها هنا، والتي ربما كان فيها إطـراء للنفس، هي أنني كتبـت هـذه الدراسـة وفـي ذهنـي عـدد مـن المتلقـين. فلطلاب الأدب والنقد، يقدم الاستشراق مثلاً رائعاً على العلاقات المتداخلـة بين المجتمع، والتاريخ، والنصوصية، وعلاوةً، فإن الدور الثقـافي الـذي يلعبـه الـشرق فـي الغـرب يـربط بـين الاستـشراق وبـين العقائديـة، والـسياسـة، ومنطـق القـوة. وهـي قـضايا علائقيـة، فـي اعتقـادي، للمجتمـع الأدبـي. ولدارسـي الـشرق المعاصرين، مـن البـاحثين فـي الجامعـات الـى صـانعي السياسـة، كتبتُ وفي ذهني غرضـان: أولاً، أن أقـدم لهـم نـسبهم الفكـري بطريقة لم يقدم بها مـن قبـل؛ ثانيـاً، أن أنقـد – علـى أمـل إثـارة النقـاش – الافتراضات التي كثيراً مـا تظـل غيـر معرضـة للتـساؤل والتـي يعتمـد عليهـا معظم عملهم. وللقـارئ العـام، تعـالج هـذه الدراسـة قضايا تفـرض نفـسها دائمـاً علـى الاهتمـام، وتـرتبط جميعـاً لا بتـصورات الغـرب ومعاملتـه للآخـر وحسب، بل كذلك بالدور ذي الأهميـة الفريـدة الـذي تلعبـه الثقافـة الغربيـة فيمـا أسـماه فيكـو عـلام الأمـم. وأخيـراً، فللقـارئ فـي مـا يـسمى العـالم الثالث، تطرح هذه الدراسـة نفـسها بوصـفها خطـوةً لا نحـو فهـم الـسياسـة الغربية والعالم غير الغربي في هـذه الـسياسـة بـل نحـو فهـم قـوة الإنـشاء الثقافي الغربي، وهي قوة كثيراً جداً ما تُفهم خطأ علـى أنهـا زخرفيـة فقـط أو منتمية الى البنية الفوقية. إن أملي هـو أن أوضـح البنيـة المتينـة الـصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والإغراءات الكامنـة فـي اسـتخدام هـذه البنيـة، خصوصاً بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقاً، عليهم أو على الآخرين.

يُنتوى للفصول الثلاثة الطويلة، والوحدات الإثني عشرة الأقـصر التـي قُـسم اليها هذا الكتاب، أن تسهل المعرض الى أكبر درجة ممكنـة. يرسـم الفـصل الأول "مجال الاستشراق" دائرة كبيرة حول أبعاد الموضـوع كلهـا، فـي إطـار معطيـات الـزمن التـاريخي والتجربـة التاريخيـة، وفـي إطـار الموضـوعات الفلـسفية والـسياسية فـي آن واحـد. ويحـاول الفـصل الثـاني "البنـى

الاستشراقية والاستبناءات" أن يتتبع تطور الاستشراق الحديث عبر وصف تتابعي زمني في خطوطه العريضة، وكذلك عبر وصف طقم من الوسائل المشتركة بين أعمال عدد من الشعراء ، والفنانين، والباحثين المهمين. ويبدأ الفصل الثالث "الاستشراق الآن" حيث انتهى سابقه، حوالي 1870. وتلك هي مرحلة التوسع الاستعماري العظيم في الشرق، التي تُوجتْ بالحرب العالمية الثانية. ويحدد القسم الأخير من الفصل الثالث خصائص النقلة من التسلط البريطاني والفرنسي الى التسلط الأميركي؛ وهنا أحاول أخيراً أن أقدم تخطيطاً أولياً للواقعيات الفكرية والاجتماعية الحاضرة للاستشراق في الولايات المتحدة.

3- البعد الشخصي:

يقول غرامشي في دفاتر السجن: "إن نقطة انطلاق الاتقان النقدي المحكم هي وعي المرء لما هو حقاً، وهو "أعرف نفسك" كنتاج للعملية التاريخية حتى اللحظة الحاضرة، التي أودعتْ فيك آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك جرداً <بها>". وتترك الترجمة الإنكليزية الوحيدة التي في متناولنا دونما سبب واضح عبارة غرامشي على هذه الصورة، بينما يُختتم نص غرامشي الإيطالي في الواقع بالإضافة التالية: "ولذلك فإنه لضرورة ملزمة منذ البداية أن تقوم بتنظيم "مثل هذا الجرد" (16). إن معظم ما في هذه الدراسة من استثمار شخصي ليشتق من وعيي لكوني "شرقياً" نشأ طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين. ولقد كانت كل دراستي، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفي الولايات المتحدة، غربية؛ بيد أن ذلك الوعي العميق المبكر استمر رغم ذلك بالحاح. وبطرق عديدة، فإن دراستي للاستشراق كانت محاولة لجرد تلك الآثار علي، <أنا> الموضوع الشرقي، للثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً على درجة كبيرة من القوة في حياة جميع الشرقيين. وذلك هو السبب في أن الشرق الإسلامي، بالنسبة الي، كان لا بد أن يكون مركز الاهتمام. وليس لي أنا أن أحكم

على كون ما حققته هو ذلك الجرد الذي وصفه غرامشي، رغم أنني أحسست بأهمية أن أعي كوني أحاول أن أنتج مثل هذا الجرد. وعلى الدرب، والى أقصى درجة من الصرامة والعقلانية في وسعي، حاولت أن أحتفظ بوعي نقدي، كما حاولت أن أستخدم أدوات البحث التاريخي، والإنساني، والثقافي التي جعلتني دراستي متلقياً سعيد الحظ لها. بيد أنني في أي من هذا لم أفقد أبداً السيطرة على الواقع الثقافي "الشرقي" أو الانشباك الشخصي لكوني قد تكونت "كشرقي". إن الظروف التاريخية التي جعلت من هذه الدراسة أمراً ممكناً، على درجة لا بأس بها من التعقيد والتشابك، وليس بوسعي سوى أن أوردها بشكل تخطيطي هنا. كل من أقام في الغرب منذ الـ 1950 (ات)، خصوصاً في الولايات المتحدة، سيكون قد عاش عبر عهد من الاضطراب الخارق في الاعقات بين الشرق والغرب. وما من إنسان يمكن أن يكون قد أخفق في ملاحظة أن "الشرق" خلال هذه المرحلة كان يدل دائماً على الخطر والتهديد، حتى وهو يعني الشرق التقليدي بالإضافة الى روسيا. وفي الجامعات حولت المؤسسة المتنامية لبرامج الدراسات الإقليمية ومعاهدها الدراسة البحثية للشرق الى فرع من فروع السياسة القومية. وتشمل القضايا العامة في هذه البلاد اهتماماً سليماً بالشرق، نابعاً من أهميته الاستراتيجية والاقتصادية بقدر ما هو نابع من غرابته المدهشة التقليدية. ولئن كان العالم قد أصبح مباشرة في متناول المواطن الغربي الذي يعيش في العصر الالكتروني، إن الشرق أيضاً أصبح أكثر قرباً منه؛ ولربما كان الشرق الآن أسطورة الى درجة أقل مما هو مكان تتقاطع فيه المصالح الغربية، وخاصة الأمريكية.

إن أحد جوانب العالم الألكتروني، ما بعد الحديث، هو أن تعزيزاً للنماذج المنمطة التي يعاين بها الشرق قد حدث. فقد دفع التلفاز والأفلام، وموارد وسائل الإعلام جميعاً المعلومات الى قوالب ونماذج أكثر فأكثر سوية. وفيما يخص الشرق فإن التسوي والنمذجة المنمطة الثقافية قد زادا سيطرة

المعرفة الشيطانية الجامعية والتخيلية لـ "الشرق المبهم الغامض" في القرن التاسع عشر حدة وتوتراً. وليس هذا بأصدق في أي موضع، منه في الطرق التي يدرك بها الشرق الأدنى. وقد أسهمت ثلاثة أشياء في جعل حتى أبسط التصورات للعربي والإسلام قضية مسيسة الى درجة عالية، بل تكاد تكون خشنة: أولاً، تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب وضد الإسلام في الغرب، الذي ينعكس مباشرة في تاريخ الاستشراق ؛ ثانياً، الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير هذا الصراع على اليهود الأميركيين بالإضافة الى تأثيره على كلا الثقافة التحررية والسكان عامة؛ ثالثاً، الغياب شبه الكلي لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما توحد الهوية مع العرب أو الإسلام، أو مناقشتهما دون شبوب عاطفي. وأكثر من ذلك، فلا يكاد يكون بحادة الى القول أن الفرص المتاحة (لتبلور) ما يقترب من أن يكون رؤية واضحة لما يتحدث عنمه المرء حين يتحدث عن الشرق الأدنى، قليلة الى درجة بائسة، لأن الشرق الأوسط الآن موحد الهوية بسياسات القوى العظمى، واقتصاديات النفط، والثنائية الساذجة <المؤلفة> من إسرائيل المحبة للحرية، الديموقراطية، ومن العرب الأشرار، الكلياتيين، الارهابيين.

إن تجاربي الشخصية لهذه القضايا هي ما دفعني جزئياً لكتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، وبشكل خاص في الولايات المتحدة ، تبعث اليأس في النفس. إذ يوجد هنا إجماع كلي تقريباً في أن <الفلسطيني> غير موجود سياسياً؛ وحين يُتسامح فيُعترف بوجوده، فبوصفه إما أمراً مزعجاً، أو شرقياً. وإن الشبكة العنكبوتية من العرقية، والتنميط الثقافي، والامبريالية السياسية، والعقائدية التي تقضي على إنسانية الإنسان، والتي تأسر العربي أو المسلم، لقوية جداً بالفعل؛ وهذه الشبكة هي ما كان لكل فلسطيني أن يشعر به بوصفها قدره المعاقب بفرادة . ولقد زاد الأمور سوءاً بالنسبة له لاحظ أنه ما من شخص منشبك جامعياً في الشرق الأدنى – أي، ما من مستشرق – وحد هويته أبداً في الولايات المتحدة ثقافياً وسياسياً وبرغبة كلية بهوية العرب؛ ما من شك أن

حالات من توحيد الهوية الأميركي التحرري مع الصهيونية؛ وغالباً جداً ما أفسد هذه الحالات جذرياً ارتباطها إما مع مصالح سياسية (المستعربين في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو مع الدين.

ومن هنا فإن سلسلة المعرفة والقوة التي تخلق "الشرقي"، وبمعنى ما، تلغيه ككائن إنساني، ليست بالنسبة لي قضية جامعية حصراً. غير أنها قضية فكرية ذات أهمية واضحة جداً. ولقد استطعت أن أستخدم اهتماماتي الإنسانية والسياسية لتحليل قضية دنيوية جداً ووصفها، وهي بزوغ الاستشراق، وتطوره وتثبيته لمواقعه. وكثيراً ما يفترض أن الأدب والثقافة بريئان سياسياً، بل حتى تاريخياً؛ ولكن الأمر بدا لي بصورة مطردة مغايراً لذلك، وليس ثمة من شك في أن دراستي للاستشراق قد أقنعتني (وآمل أنها ستقنع زملائي من دارسي الأدب) بأن المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً. وإضافة، وبمنطق لا يكاد يكون ثمة مهرب منه، فقد وجدت نفسي أكتب تاريخ إنسان غريب مشارك بصورة سرية للا سامية الغربية. وإن كون اللاسامية والاستشراق، كما ناقشته في فرعه الإسلامي، متشابهين تشابهاً كبيراً لحقيقة تاريخية، وثقافية، وسياسية؛ حقيقة يكفي أن تُذكر لفلسطيني عربي من أجل أن يفهم المفارقة الفكهة الكامنة فيها فهماً مطلقاً. لكن ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت به هنا هو فهم أفضل للطريقة التاي مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها: وإذا كان لهذا أن يستثير نمطاً جديداً من التعامل مع الشرق، بل إذا كان له في الواقع أن يبتر "الشرق" و "الغرب" بتراً كاملاً فسنكون قد تقدمنا قليلاً في عملية ما أسماه ريموند وليمز "حل <ما> تعلمناه" من "النهج الطبعي المسيطر".

. . . الروح القلقة الطموحة للأوروبيين . . . نافدي الصبر لاستخدام الأدوات الجديدة لقوتهم . . .

جان بابتسيت – جوزيف فورييه "مقدمة تاريخية (1809)، وصف مصر"

الفصل الأول: مجال الاستشراق

التعرف على الشرق

يوم الثالث عشر من حزيران ، 1910، ألقى آرثر جيمس بلفور محاضرة على مجلس العموم <البريطاني> حول "المشكلات التي ينبغي علينا أن نعالجها في مصر"، قال فيها أن هذه المشكلات تنتمي "الى فصيلة تختلف اختلافاً كلياً، عن تلك المشكلات التي "تترك آثارها على جزيرة ويتْ أو <منطقة> وستْ رايدينغْ في <مقاطعة> يوركشير". وقد تحدث بلفور بثقة نائب طويل العهد بالبرلمان، وأمين خاص سابق للورد ساليزبري، ووزير أول سابق لشؤون ايرلندا، ووزير سابق لشؤون اسكتلنده، ورئيس وزراء سابق، ومتمرس خبر ما لا يحصى من الأزمات، والإنجازات، والتغيرات التي جرت في ما وراء البحار. وقد خدم بلفور، أثناء انهماكه في الشؤون الامبراطورية، عاهلة كانت قد لُقبت عام 1876 امبراطورة الهند؛ وكان قد شغل مناصب ذات نفوذ غير عادي أهلته تأهيلاً خاصاً لتتبع حروب الأفغانيين، والزولو، والاحتلال البريطاني لمصر عام 1882، ووفاة الجنرال غوردن في السودان، وحادثة فاشودا، ومعركة أم رمان، وحرب البور، والحرب الروسية – اليابانية. وإضافة الى ذلك، فإن سمو مكانته الاجتماعية، وسعة علمه، وحدّة بديهته – فقد كان قادراً على الكتابة في موضوعات من مثل تنوع بيرغسن وهاندل، والايمان بالألوهة، ولعبة الغلف – ودراسته في <مدرسة> إيتن

وكليــة ترينيتــي فــي كمبــردج، وتملكــه الجلــي لمقاليــد إدارة الــشؤون الامبراطورية، كلها أضفت على ما أبلغه لمجلس العمـوم عـام 1910 سـلطة مرجعية كبيرة. غير أن خطاب بلفور كان ذا أبعاد أخرى أو ، على الأقـل، كـان ثمة أبعاد أخرى لكونـه شـعر بالحاجـة الـى إلقائـه بهـذه الطريقـة التعليميـة والأخلاقية. ذلك أن عدداً مـن أعـضاء المجلـس كـانوا يتـساءلون عـن ضـرورة وجـود "انكلتـرا فـي مـصر"، الـذي كـان موضـوع كتـاب ألفـرد ملنـرْ الملـيء حماسة الصادر عام 1892، وإن كانت العبارة تشير هنا الى احتلال كـان ذات مرة رابحاً ثم تحول الى مصدر للمتاعب، الآن، وقد أصبحت القومية المـصرية حركة صاعدة ولم يعد من السهل الدفاع عـن اسـتمرار الاحـتلال البريطـاني لمصر. وقد تحدث بلفور ، حينئذ ليخبر وليشرح.

ومستعيداً تحـدياً قدمـه جـي. أم. روبرتـسن، نائـب منطقـة تاينـسايد، أعـاد بلفور نفسه طرح السؤال "... أي حق لديك لتستشعر هذا الحس بالفوقيـة بإزاء شعوب تختار أن تسميها شرقية؟" وكان اختيار لفظة "شرقية" الاختيـار الشرائعي القويم، لأن اللفظة كانت قد استعملت سابقاً مـن قبـل تـشوسر وماندفيل، ومن قبل شكسبير، ودرايـدن، وبـوب، وبـايرن، وكانـت قـد حـددتْ آسيا والشرق جغرافياً، وأخلاقيـاً، وثقافيـاً. وكـان بوسـع الإنـسان أن يتحـدث في أوروبا عن شخصية شرقية، وعن جو شرقي، وعن حكاية شرقية، وعـن طغيان شـرقي أو عـن أسـلوب شـرقي فـي الإنتـاج، ويكـون مفهومـاً. وكـان ماركس قد استعمل اللفظـة؛ وهـا هـو ذا بلفـور يـستعملها الآن. ولقـد كـان اختياره لها طبيعياً لا يتطلب تعليقاً على الاطلاق:

"أنـا لا أتلـبس موقفـاً فوقيـاً، لكننـي أسـأل [روبرتـسن وأي إنـسان آخـر] ... يمتلك حتى أكثر درجات المعرفة بالتاريخ سطحية أن يواجهوا الحقائق التـي لا بد أن يعالجها رجل الدولة البريطاني حين يجد نفسه فـي موقـع الـسيادة على شعوب عظيمة كسكان مصر وبلدان الشرق. نحن نعـرف حـضارة مـصر أفضل أكثر مما نعرف عن غيرها؛ وهي حـضارة تتجـاوز بكثيـر الفتـرة الـضئيلة

لتاريخ عرقنا الذي كان ما يزال ضائعاً في مرحلة ما قبل التاريخ إن كانت الحضارة المصرية قد تجاوزت ذروتها. انظر الى جميع البلدان الشرقية، ولا تتحدث عن الفوقية أو الدونية".

يظغى على ملاحظات بلفور، هنا وفيما سيتلو، موضوعان عظيمان: المعرفة والقوة، الموضوعان البيكونيان *. وآن يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، يرتبط التفوق في ذهنه بمعرفتـ"نا" لمصر، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى. والمعرفة في رؤية بلفور تعني المسح ** الكامل لحضارة ما من أصولها الأولى الى ذروتها ثم انخطاطها – وتعني ، طبعاً امتلاك القدرة على القيام بهذا المسح. والمعرفة تعني الارتفاع فوق الآنية، وعبر الذات، للوصول الى الغريب البعيد. وموضوع معرفة كهذه هو ، طبعاً، عرضة للاكتناه المتقصي. وهذا الموضوع هو "حقيقة" قد تتطور، أو تتغير، أو تتحول بأي صورة كانت، وبالطريقة التي كثيراً ما تتحول بها الحضارات، ولكنها مع ذلك، تبقى جوهرياً، بل وحتى وجودياً (أنطولوجيا) ثابتة. وأن نمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أن نسيطر عليه، أن نمتلك سلطة عليه. والسلطة هنا تعني أن ننكر "نحن" الاستقلالية عليه – على البلد الشرقي – ما دمنا نحن نعرفه، وما دام هو قائماً، بالمعنى الذي نعرفه. وهكذا فالمعرفة البريطانية لمصر هي وفي رؤية بلفور، مصر نفسها. وأعباء المعرفة تجعل أسئلة كالدونية والاستعلاء تبدو تافهة. ولا ينكر بلفور في أي سياق فوقية بريطانيا ودونية مصر، بل يعتبرها مسلّمات بدهية حين يصف عواقب المعرفة:

"قبل كل شيء، انظر الى حقائق القضية. إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات ... لأنها تمتلك مزايا خاصة بها ... ويمكنك أن تنظر الى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يشمى، بشكل عام، المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الإطلاق. كل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين – ولقد كانت عظيمة جداً – انقضت في ظل

الطغيـان ، ظـل الحكـم المطلـق. وكـل إسـهاماتهم العظيمـة فـي الحـضارة الإنسانية – ولقد كانت عظيمة – أُنجـزت فـي ظـل هـذا الـنمط مـن الحكـم. فقد خلف فـاتح فاتحـاً، وتلـتْ سـيطرةٌ سـيطرةً؛ غيـر أنـك فـي دورات القـدر والمصير كلها لا ترى أمة واحدة من هذه الأمـم تؤسـس بـدافع مـن حركتهـا الذاتية ما نـسميه نحـن، مـن وجهـة نظـر غربيـة، حكـم الـذات. هـذه اهـي الحقيقة، وليست القضية قـضية فوقيـة أو دونيـة. وقـد يقـول حكـيم شـرقي حقٌ إن الحكومة العملية الفاعلـة التـي ألزمنـا بهـا أنفـسنا فـي مـصر وفـي أماكن أخرى ليست مما يليـق بفيلـسوف – وإن هـذا النـوع مـن العمـل هـو العمل القذر، العمل الوضيع، عمل أداء الضروري من الجهد".

وما دامت هذه الحقـائق حقـائق، فـإن علـى بلفـور أن يـستمر الـى أن يبلـغ القسم التالي من منظومته:

"أهـو خيـر لهـذه الأمـم العظيمـة – وأنـا أعتـرف بعظمتهـا – أن نقـوم نحـن بممارسة هذا الـنمط مـن الحكـم المطلـق؟ فـي ظنـي أن ذلـك خيـر. وفـي ظني أيضاً أن التجربة تظهر أنهم في ظـل هـذا الـنمط عرفـوا حكومـة أفـضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخ عالمهم الطويل كله، وأنها ليست مصدر نفـع لهم فقط بل هي دون شـك مصدر نفـع للغـرب المتحـضر بأكملـه . . . . نحـن في مصر لسنا من أجل المصريين وحسب، مع أننـا فيهـا مـن أجلهـم؛ نحـن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها".

لا يقدم بلفور دليلاً واحداً على أن المصريين "والأعـراق التـي نتعامـل معهـا" تنظر بتقـدير الـى، أو تفهـم، علـى الأقـل، الخيـر الـذي يأتيهـا مـن الاحـتلال الاستعماري. ولا يخطر بباله أن يترك للمصري أن يتحـدث بنفـسه ولنفـسه، لأن أي مصري يمكن أن يرفع صـوته، فيمـا يبـدو، يـرجح أن يكـون "المحـرض الـذي يرغـب فـي خلـق المتاعـب" لا المـواطن الطيـب الـذي يتغاضـى عـن "متاعـب" الـسيطرة الأجنبيـة. وهكـذا يلتفـت بلفـور، أخيـراً، بعـد أن يحـلّ

المـشكلات الأخلاقيـة، الـى المـشكلات العمليـة. "إذا كـان عملنـا هـو أن نحكم، مع اعتـراف بالجميـل أو دون اعتـراف، مـع التـذكر الحقيقـي والأصـيل لكل الخسارة التي جنبناها للسكان [ولا يتضمن مـا يقولـه بلفـور هنـا، بـأي شكل، الإشارة ، كجزء من الخسارة التي يذكرها، الـى خـسارة الاسـتقلال المصري أو، على الأقل، تأجيل هذا الاستقلال الى أمـد غيـر محـدود] ودون تخيل ساطع حي لكل الفوائد التي أغـدقناها علـيهم؛ إذا كـان ذلـك واجبنـا، فكيف لهذا الواجب أن يؤدى وينجز؟" إن انلكترا تصدّر "أفضل ما لـديها إطلاقاً لهذه البلدان". وهؤلاء الإداريـون الـذين ينـذرون أنفـسهم دون أنانيـة يقومـون بأداء عملهم " وسـط عشرات الآلاف مـن النـاس الـذين ينتمـون الـى عقيـدة أخرى، وعـرق آخـر، وشـروط حيـاة أخـرى". ومـا يجعـل عملهـم فـي الحكـم ممكناً هو إحساسـهم بأن ثمة حكومة فـي الـوطن – الأم تـدعمهم وتقـرّ مـا يفعلونه. ومع ذلك:

"فإن السكان الأصليين، ما إن يمتلكوا ذلك الشعور الغريزي بأن أولئـك الـذين عليهم أن يتعاملوا معهم ليست وراءهم القوة، أو الـسلطة ، أو التعـاطف، أو الدعم الكامل واللامتذمر للدولة التي أرسلتهم الى حيـث هـم، سـرعان مـا يفقدون ذلك الحس بالنظـام الـذي هـو الأسـاس الفعلـي لحـضارتهم، تمامـاً كما يفقد موظفونا ذلك الحس بالقوة والسلطة الـذي هـو الأسـاس الفعلـي لكـل مـا بمقـدورهم أن يقـدموه مـن منفعـة لأولئـك الـذين أُرسـلوا ليعملـوا بينهم".

ومنطـق بلفـور هنـا شـيق، لأسـباب لـيس أقلهـا أهميـة كونـه منـسجماً انسجاماً تاماً مع المقـدمات المنطقيـة لخطبتـه كلهـا. فـانكلترا تعـرف مـصر؛ ومصر هي ما تعرفـه انكلتـرا؛ وانكلتـرا تعـرف أن مـصر لا يمكـن أن يكـون لهـا حكم ذاتي؛ وانكلترا توثّق ذلك باحتلال مصر؛ وبالنسبة للمصريين، فإن مـصر هي ما احتلته انكلترا وما تقوم الآن بحكمـه؛ ولـذلك فـإن الاحـتلال الأجنبـي يصبح "الأسـاس الفعلي" للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تتطلب، بل إنهـا

في الواقع لتصرّ على الاحتلال البريطاني. أما إذا أدتْ شكوك مجلس العموم في انكلترا الى اختلال العلاقة الحميمة في اعتقادي، أن يظل العرق المسيطر – سوف تعرض للتزعزع".

ولا يقتصر الأمر على أن النفوذ الإنكليزي سيتأثر سلبياً من جراء ذلك. بل إنه "سيكون محالاً على عدد بسيط من الإداريين البريطانيين – مهما أفضت عليهم، ومهما وهبتهم من مزايا الشخصية والعبقرية – أن ينجزوا في مصر المهمة العظيمة التي ألقيت على عاتقهم لا من قبلنا نحن وحسب، بل من قبل العالم المتحضر بأكمله" (1).

من حيث هي أداء بلاغي، تمتلك خطبة بلفور دلالات هامة تنبع من الطريقة التي بها يلعب، وبها يمثل، دور مجموعة من الشخصيات. ثمة ، طبعاً، "الإنكليز" الذين يشار اليهم بالضمير بلفور أيضاً أن أن ينطبق باسم العالم المتحضر، الغرب، وباسم السلك الصغير نسبياً من إداريي الحكم الاستعماري في مصر. وإذا كان بلفور لا ينطق باسم الشرقيين بصورة مباشرة فما ذلك إلا لأنهم يتحدثون بلغة أخرى، ومع ذلك فهو يعرف كيف يشعرون، ما دام يعرف اعتمادهم على أمثاله، ويعرف توقعاتهم. بيد أنه، في الواقع، ينطق باسمهم بمعنى أن ما قد يقولونه، لو أتيح لهم أن يُسألوا ولو وجدوا القدرة على الإجابة، سيؤكد تأكيداً هو، الى حد كبير، من نافل القول، ما هو أصلاً مدرك جلي: وذلك كونهم عرقاً محكوماً يسيطر عليه عرق آخر يعرفهم ويعرف ما هو خير لهم بأفضل مما يمكن لهم أن يعرفوا بأنفسهم. إن لحظاتهم العظيمة كانت في الماضي؛ وجدواهم الوحيدة في العالم الحديث تنبع من كون الإمبراطوريات القوية البالغة المعاصرة قد أخرجتهم فعلياً من انحطاطهم وحوّلتهم، معيدة اليهم اعتبارهم الى سكان لمستعمرات منتجة.

وقد كانت مصر بالـذات مـثلاً ممتـازاً، وكـان بلفـور يعـي وعيـاً كـاملاً الـى أي درجة كان له حق الحديث، باعتباره عضواً في برلمان بـلاده، باسـم انكلتـرا، والغرب والحضارة الغربية، عـن مـصر الحديثـة. ذلـك أن مـصر لـم تكـن مجـرد مـستعمرة أخـرى؛ بـل كانـت التـسويغ الإيجـابي للاسـتعمار الغربـي؛ فقـد كانـت، حتـى لحظـة ضـمها مـن قبـل انكلتـرا، مثـالاً جماعيـاً تقريبـاً للتخلـف الشرقي؛ ثم كان لها أن تصبح تجسيداً لانتصار المعرفة والقوة الانكليـزيتين. وبـين 1882، عـام احـتلال انكلتـرا لمـصر وإخمادهـا لتمـرد الكولونيـل عرابـي القـومي، و1907 كـان ممثـل إنكلتـرا فـي مـصر وسـيد مـصر، إيفلـن، بـارينغ "الذي لقب أيضاً "بارينغ* الغلاب") وهو اللورد كرومر. وفي الثلاثين من تمـوز عام 1907 كان بلفور من دعم في مجلس العموم مشروع هبة كرومر جائزة تقاعد مقدارها خمسون ألف جنيه استرليني مكافأة له على ما فعلـه فـي مصر. وقال بلفور إن كرومر قد صنع مصر، وإنه:

"في كل ما مسه نجح . . . . وقد ارتقت خدمات لورد كرومر بمصر خلال ربـع القرن الماضي من أدنى درجات المهانة الاجتماعيـة والاقتـصادية الـى حيـث تقفالآن بين الأمـم الـشرقية فريـدة، فـي اعتقـادي، دون منـازع فـي ثرائهـا، مالياً وأخلاقياً" (2).

أما كيف قيس ثراء مصر الأخلاقي، فإن بلفور لم يـشرع بتقـديم إيـضاح. لقـد كانت الصادرات البريطانية الـى مـصر تعـادل صـادراتها الـى أفريقيـا بأكملهـا، وفي ذلك، دون شك، نوع ما من الثراء المادي لكلا مصر وانكلترا (بصورة غيـر متكافئة). إلا أن ما كان ذا أهميـة فعليـة هـو الوصـاية المـستمرة والـشاملة التي مارسـها الغرب على بلد شرقي، بدءاً بالباحثين ، وأعضاء الإرسـاليات ، ورجال الأعمال، والعسكريين، والمعلمين الـذين أعـدوا للإحـتلال ثـم نفـذوه، وانتهاءً بالموظفين ذوي المراتـب العاليـة مثـل كرومـر وبلفـور الـذين رأوا فـي أنفـسهم مـن يغـذي صـعود مـصر ويوجهـه، بـل يفرضـه أحيانـاً، مـن الغفلـة الشرقية الى نباهة شأنها الفريدة في الحاضر.

إذا كان النجاح البريطاني في مصر استثنائياً الى الدرجة التي ذكرها بلفور فإن هذا النجاح ليس، بأي شكل، عصياً على التفسير أو خارجاً على المعقول. فقد كانت شؤون مصر تدار تبعاً لنظرية عامة عبّر عنها بلفور في مفهوماته عن الحضارة الشرقية كما عبر عنها كرومر في إدارته لأمور الحياة اليومية في مصر. وكان أهم ما يتعلق بهذه النظرية في العقد الأول من القرن العشرين أنها أدت أغراضها وعملت بفاعلية مذهلة. وكانت الأطروحة، حين قُلصت الى صيغتها الأكثر بساطة، واضحةً دقيقةً، وسهلة الإدراك. فثمة غربيون وثمة شرقيون. والسابقون يسيطرون والتالون ينبغي أن يخضعوا للسيطرة؛ وذلك يعني عادة أن تحتل أراضيهم، وأن تدار شؤونهم الداخلية بصرامة، وأن توضع دماؤهم وثرواتهم تحت تصرف هذه الدولة الغربية أو تلك. ولم تكن قدرة بلفور أو كرومر، كما سنرى قريباً، على تعرية الإنسانية وإعادتها بعنف لا يرحم الى مثل هذه الماهيات الثقافية والعرقية لتوحي بشكل خاص بطبعة آثمة شرسة، بل، على العكس، كان في هذه القدرة إشعار بدرجة التشذيب والإنسيابية التي كان قد بلغها مبدأ عام معين لحظة بدءاً وضعه موضع التنفيذ – درجة الإنسيابية والفاعلية.

وبخلاف بلفور الذي تلبست أطروحاته حول الشرقيين لباس الكونية الموضوعية، فقد تحدث كرومر عن الشرقيين من حيث هم، تحديداً، ما قام بحكمه أو ما كان عليه أن يتعامل معه في الهند، أولاً، ثم في مصر لخمس وعشرين سنة برز خلالها القنصل العام الأسمى في امبراطورية انكلترا بأكملها. وشرقيو بلفور هم، عند كرومر، العروق الخاضعة التي جعلها موضوع مقالة طويلة له نشرت في كانون الثاني عام 1908 في <مجلة> أدنبره ريفيو. ومن جديد، فإن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً، فالمعرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار. وفي تصور كرومر أن الإمبراطورية الإنكليزية لن

تتفكك إذا ضبطت عوامل كالنزعة العسكرانية * والأنانية التجارية في الوطن الأم و"المؤسسات الحرة" في المستعمرات (من حيث هي نقيض للحكم البريطاني "بمقتضى معطيات القوانين الأخلاقية المسيحية"). لأنه إذا كان المنطق، في عرف كرومر، شيئاً يميل الشرقي بطبعه الى تجاهل وجوده كلية، فإن المنهج السليم للحكم هو ألا تفرض عليه مقاييس فو – علمية ** وألا يجبر فيزيائياً على تقبل المنطق، بل أن يحاول الحاكم تفهم محدودية الشرقي وقصوره و"أن يأخذ على عاتقه أن يجد، في قناعة العرق المحكوم ورضاه، رباطاً من الوحدة أكثر قيمة و، فيما يرجى، أكثر متانة، بين الحاكمين والمحكومين". ووراء فرض المسألة على العرق المحكوم تكمن في كل مكان القوة الأمبراطورية التي تنبع فاعليتها من فهمها الدقيق المصقول ومن ندرة استخدامها، أكثر مما تنبع من عساكرها، وجباة ضرائبها العتاة، وبطشها الجامح. وبكلمة واحدة، على الإمبراطورية أن تكون حكيمة؛ عليها أن تلطّف من جشعها بلا أنانيتها، وأن تلطّف من ضيق صدرها بمرونة انضباطيتها:

"بوضوح أكبر، إن ما يقصد بالقول إن الروح التجارية ينبغي أن تبقى خاضعة لشيء من الضبط هو ما يلي – إن السؤال الأول، حين نتعامل مع الهنود، أو المصريين، أو الشيلوكين، أو الزولو، هو أن نأخذ بعين الاعتبار ما تؤمن هذه الشعوب – التي هي، من حيث القومية، في حالة التلمذة، بأنه الأفضل لخدمة مصالحهم، رغم أن هذه النقطة تستحق دراسة جادة لكن من الأساسي أن تحل كل القضايا الخاصة بالإشارة بصورة رئيسية الى ما نعتقد، في ضوء المعرفة والتجربة الغربيتين ممتزجتين بالاعتبارات المحلية، اعتقاداً واعياً بأنه الأفضل للعروق المحكومة، دون التفات الى ما يمكن أن يصيب انكلترا كأمة من منافع حقيقية أو مفترضة، أو – كما هي الحال في الغالب – التفات الى المصالح الخاصة التي تمثلها طبقة أو طبقات ذات نفوذ ضمن المجتمع الانكليزي. وإذا ظلت الأمة البريطانية بأكملها على وعي ملح بهذا المبدأ، وأصرت بصرامة على تطبيقه، فإننا قد نستطيع

تنمية نمط من الولاء العوالمي (الكوزموبوليتاني) – رغم أننا لن نستطيع أبداً أن نخلق حساً وطنياً كالحس الذي يقوم على رابطة العرق أو مجتمع اللغة – مؤسس على الاحترام الذي تحظى به دائماً المواهب المتفوقة والسلوك الغيري، وعلى العرفان بالجميل النابع مما أسدي وما سيُسدي من جميل على حد سواء. وقد يكون حينئذ ثمة أمل في أن يتردد المصري قبل أن يلقي بما لديه من إمكانيات وراء عرابي آخر في المستقبل ... بل قد يتعلم المتوحش في أواسط أفريقيا ذات يوم أن يردد ترنيمة تكريماً لـ استريا ريدس كما يتمثل في الموظف البريطاني الذي يبخل عليه بالجنّ لكنه يهبه العدالة. وعلاوة على ذلك، فإن التجارة ستنمو" (3).

الى أي درجة ينبغي على الحاكم أن يأخذ بعين "الاعتبار بصورة جدية" الاقتراحات التي يطرحها العرق المحكوم؟ لقد وضحت هذه النقطة معارضة كرومر المطلقة للقويمة المصرية. فقد رفض كرومر باستمرار مطالب عادية لا تفاجئ أحداً، مثل إيجاد مؤسسات وطنية حرة، وإنهاء الاحتلال الأجنبي، وإقامة سيادة قومية داعمة لذاتها بذاتها. وقد أكد كرومر دون التباس أن "مستقبل مصر الحقيقي ... يقوم لا في اتجاه قومي يشمل سكان مصر الأصليين فقط ... بل في الاتجاه نحو عوالمية موسعة" (4). فالعروق المحكومة لا تملك في ذاتها القدرة على معرفة ما هو خير لها. وقد كان معظمهم شرقيين يعرف كرومر خصائصهم معرفة وثيقة لأنه كان قد خبرهم في الهند وفي مصر. وكان أحد الأشياء المريحة لدى الشرقيين، في نظر كرومر، أن إدارة أمورهم كانت، رغم أن الظروف قد تختلف قليلاً من مكان لآخر، واحدة تقريباً في كل مكان (5). وكان ذلك، بالطبع، لكون الشرقيين حيثما وجدوا تقريباً، شيئاً واحداً.

في نهاية المطاف، نقترب الآن من لباب المعرفة الأساسية التي كانت في طريق التطور لزمن طويل، المعرفة بنوعيها الجامعي والعلمي، والتي ورثها كلا كرومر وبلفور عن قرن من الاستشراق الغربي الحديث: معرفة حول

الـشرقيين ومعرفـة بهـم، بعـرقهم وخصائـصهم، وثقـافتهم، وتـاريخهم، وتقاليدهم، ومجتمعاتهم، وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة فعالة، وقـد آمـن كرومر بأنه وضعها موضع التنفيذ في حكمـه لمـصر. وإضـافة الـى ذلـك، فقـد كانت معرفة موثقة بالامتحان وغير قابلة للتغير ما دام "الـشرقيون" ، عمليـاً، جـوهراً أفلاطونيـاً يـستطيع أي مستـشرق، أو أي حـاكم للـشرق، أن يتفحصه، ويفهمه، ويعرضه. وهكذا، ففي الفصل الرابـع والثلاثـين مـن كتابـه ذي المجلدين مصر الحديثة، وهو الـسجل الجليـل لتجربتـه وإنجازاتـه، يثبـت كرومر ما يمثل شرعاً شخصياً للحمة الاستشراقية:

"قال لي سير ألفـرد لايـل مـرة: إن الدقـة كريهـة بالنـسبة للعقـل الـشرقي وعلى كل إنسان أنجلو – هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأسـاسـي". والافتقـار الى الدقة، الذي يتحلل بـسهولة ليـصبح انعـداماً للحقيقـة، هـو فـي الواقـع الخصيصة الرئيسية للعقـل الـشرقي. الأوروبـي ذو محاكمـة عقليـة دقيقـة؛ وتقريره للحقائق خال من أي التباس؛ وهو منطقي مطبـوع، رغـم أنـه قـد لا يكون درس المنطق؛ وهو بطبعـه شـاك ويتطلـب البرهـان قبـل أن يـستطيع قبول حقيقة أي مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلـة ميكانيكيـة. أمـا عقـل الـشرقي فهـو، علـى النقـيض، مثـل شـوارع مدنـه الجميلـة صـورياً، يفتقـر بشكل بارز الى التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعـة مهلهلـة الـى أقـصى درجـة. ورغـم أن العـرب القـدماء قـد اكتـسبوا، بدرجـة أعلـى نـسبياً، علـم الجدلية (الـديالكتيك) فـإن أحفـادهم يعـانون بـشكل لا مثيـل لـه مـن ضـعف ملكة المنطق.

وغالبـاً مـا يعجـزون عـن اسـتخراج أكثـر الاسـتنتاجات وضـوحاً مـن أبـسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءاً. خذ علـى عاتقـك أن تحـصل علـى تقريـر صـريح للحقـائق مـن مـصري عـادي، وسـيكون إيـضاحه بـشكل عـام مسهباً، ومفتقراً للسلامة. ومن المحتمل أن يناقض نفسه بـضع مـرات قبـل أن ينهي قصته؛ وهو غالباً ما ينهار أمام أكثر عمليات التحقيق ليناً".

ومنذ الآن يظهر الشرقيون والعرب سذّجاً، غافلين ، محرومين من الحيوية والقدرة على المبادرة، مجبولين على حب "الاطراء الباذخ"، والدسيسة، والدهاء، والقسوة على الحيوانات والشرقيون لا يتسطيعون السير على الطريق أو الرصيف (فعقولهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي البارع بصورة فورية، وهو أن الطرقات والأرصفة شُقتْ وبنيت لكي يمشى عليها)؛ والشرقيون عريقون في الكذب، وهم "كسالى وسيئو الظن"، وهم في كل شيء على طرف نقيض من العرق الأنجلو – ساكسوني في وضوحه، ومباشرته، ونبله. (6).

ولا يحاول كرومر إطلاقاً أن يخفي حقيقة كون الشرقيين بالنسبة له، دائماً وحصراً، المادة الإنسانية التي قام بحكمها في المستعمرات البريطانية. فهو يقول "ولأنني لست إلا دبلوماسياً وإدارياً موضوع دراسته هو الإنسان أيضاً، إنما من وجهة نظر حكمه وإدارة أموره ... فإنني أكتفي بملاحظة الحقيقة التالية، وهي أن الشرقي، بوجه أو بآخر، وبشكل عام، يتصرف ، ويتحدث، ويفكر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي" (7). ويقوم وصف كرومر، طبعاً، على الملاحظة المباشرة جزئياً، غير أنه من حين لآخر يشير الى أعمال مستشرقين ثقات سُنيين (أرثوذكسيين) (وبشكل خاص أرنست رينان وكونستانتان دوفولني) تأييد لآرائه. وهو، أيضاً، يحيل الى هؤلاء الباحثين حين يصل الأمر به الى محاولة شرح أسباب كون الشرقيين كما هم. وليس لدى كرومر من شك في أن أية معرفة بالشرقي ستؤكد سلامة آرائه التي تعتبر الشرقي، كما يتضح من وصفه لانهيار المصري أمام التحقيق، مذنباً. وكانت جريمة الشرقي أنه شرقي. وفي كون هذه الجملة الإجمالية يمكن أن تكتب حتى دون لجوء الى المنطق أو تناظر العقل اللذين يمتلكهما الأوروبي، مؤشر دقيق على درجة القبول التي تمتعت بها. وهكذا، فإن أي خروج على ما اعتُبر معياراً للسلوك الشرقي كان يعتبر غير طبيعي؛ ونتيجة لذلك، فقد أعلن تقرير كرومر السنوي الأخير

من مصر أن القومية المصرية كانت "فكرة طارئة كلياً" و "غرسة لم تنم في تربة محلية بل في تربة غريبة" (8).

في اعتقادي أننا سنكون على خطأ إذا قلّلنا من أهمية مخزون المعرفة الموثقة وتقنينات السُنّة الاستشراقية، التي يشير اليها كرومر وبلفور في كل مكان من كتاباتهما وسياستهما الرسمية. فأن نقول ببساطة أن الاستشراق كان إضفاءً لعقلنةٍ منظّرةٍ مسوغةٍ على الحكم الاستعماري هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان إليه الحكم الاستعماري قد سُوّغ وبُرّر من قبل الاستشراق بصورة مسبقة، لا بعد أن حدث. لقد قام الإنسان دائماً بتقسيم العالم الى مناطق بينها تمايز حقيقي أو وهمي، وكان التمايز المطلق من الشرق والغرب، الذي قبله بلفور وكرومر بكل ذلك الرضا الداخلي، قد استغرق سنين، بل قروناً، لينمو ويتبلور. كان هناك، طبعاً، عدداً لا يحصى من رحلات الاستكشاف؛ وكانت ثمة اتصالات عن طريق التجارة والحروب؛ بل كان ثمة ما هو أبعد من ذلك. فمنذ منتصف القرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب: الأول هو المعرفة الأوروبية المنظمة المتنامية بالشرق، وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية، كما دعّمها اهتمام واسع الانتشار بالأجنبي وغير العادي علوم نامية مثل علم الأصول العرقية، والتشريح المقارن، وفقه اللغة، والتاريخ؛ وعلاوة على ذلك، فقد أضيف الى هذه المعرفة المنظمة قدر لا يستهان به من الكتابات التي أنتجها روائيون، وشعراء، ومترجمون، ورحالة موهوبون. وكان الملمح الآخر للعلاقات الشرقية – الأوروبية أن أوروبا كانت دائماً في موضع القوة، إن لم نقل السيطرة. وما من طريقة للتعبير عن هذه الحقيقة بطريقة استبدالية لبقة. ولا شك أن العلاقة بين القوي والضعيف يمكن أن تُقنّع أو تُلطّف، كما حدث في اعتراف بلفور "بعظمة" الحضارات الشرقية. غير أن العلاقة الأساسية، لمبررات سياسية، أو ثقافية، بل حتى دينية، كانت قد عُوينتْ في الغرب، وذلك ما يعنينا هنا، بوصفها علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف.

لقد استخدمت مصطلحات عديدة للتعبير عن هذه العلاقة، واستخدم بلفور وكرومر، كما يتوقع من مثلهما، عدداً منها. فالشرقي لا عقلاني، فاسق، طفولي "مختلف". وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني، متحل بالفضائل، ناضج، "سوي". لكن الوسيلة لمنح العلاقة حيوية كانت دائماً تأكيد كون الشرقي يعيش في عالم خاص به، مختلف لكنه منظم تنظيماً تاماً، عالم له حدوده القومية، والثقافية والمعرفية، وله مبادئ انسجامه الداخلي الخاصة به. إلا أن ما أضفى على عالم الشرقي وضوحه وهويته لم يكن نتيجة لجهوده الخاصة، بل كان السلسلة المعقدة القابلة للمعرفة من سبل التحكم والتأثير التي عن طريقها حدد الغرب هوية الشرق وميزه. وهكذا يتوحد ملمحاً العلاقة الثقافية التي أناقشها حتى الآن. فمعرفة الشرق، لأنها وليدة القوة، تخلق، بمعنى من المعاني، الشرق، والشرقي وعالمه. وفي لغة كرومر وبلفور يقدم الشرقي في صورة شيء يحاكمه المرء (كما في محكمة العدل)، شيء يدرسه المرء ويصوره (كما في خطة دراسية)، شيء يؤدبه المرء (كما في مدرسة أو سجن)، وشيء يوضحه المرء ويمثل عليه (كما في دليل وجيز في علم الحيوان). والنقطة المثارة هنا هي أن الشرقي، في كل من هذه الحالات، يُحتوى، ويُمثل بأطر طاغية. فمن أين تأتي هذه الأطر؟

ليست القوة الثقافية شيئاً يمكن أن نناقشه بسهولة – وأحد أغراض الكتاب الحاضر هو أن يمثّل على الاستشراق، ويوضحه، ويحلله ويتأمله من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية. بكلمات أخرى: إنه لمن الأفضل ألا يغامر المرء بإطلاق تعميمات على مفهوم، هو على هذه الدرجة من الغموض، ومن الأهمية في آن واحد، كالقوة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أُخضع للتحليل أولاً. لكن المرء يستطيع أن يقول منذ البدء إنه فيما يخص الغرب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، كان قد نما افتراض بأن الشرق وكل ما فيه، بحاجة الى دراسة تصحيحية من قبل الغرب، هذا إذا

لم يكن بوضوح مطلق أدنى منزلة منه. وقد عُوين الشرق كما لو كان مـؤطراً بقاعة التدريس، وبالمحكمة الجنائية، وبالسجن، وبالـدليل المـوجز الموضـح. فالاستـشراق، إذن، هو معرفة بالشرق تضع الشرقي فـي قاعـة التـدريس، فـي محكمـة، فـي سـجن، أو فـي دليـل مـوجز لأغـراض التحليـل المـدقق، والدراسـة، والمحاكمة، والتأديب، أو الحكم.

خلال السنوات الأولى من القـرن العـشرين، كـان بإمكـان رجـال مثـل بلفـور وكرومــر أن يقولــوا مــا قــالوه، وبالطريقــة التــي بهــا قــالوه، لأن تراثــاً مــن الاستـشراق، أقدم من تراث القرن التاسـع عـشر، زودهـم بمفـردات، وصـور، وبلاغة، ومجازات ليقولوه بها. ومع ذلك فإن الاستـشراق عزّز، وعُزز بالمعرفـة الأكيدة لكون أوروبا أو الغرب تسيطر، بمعنـى الكلمـة الحرفـي، علـى الجـزء الأعظم من سـطح الأرض. ذلـك أن مرحلـة التقـدم الـضخم فـي مؤسـسات الاستـشراق وفـي مـضمونه تواكبـت تمامـاً مـع مرحلـة التوسـع الأوروبـي الفريد. فمن 1815 الى 1914 اتسع مجال الـسيطرة الأوروبيـة الاسـتعمارية المباشرة من حوالي 35% مـن سـطح الأرض الـى حـوالي 85% منـه (9). وقد تأثرت بهذا التوسع جميع القارات، وبشكل خاص أفريقيـا وآسـيا. وكانـت الامبراطوريتـان العظميـان الإمبراطوريـة البريطانيـة والإمبراطوريـة الفرنـسية، اللتين كانتا حليفتين وشريكتين في بعض الأشياء، ومتنافـستين متعـاديتين فــي أشــياء أخـرى؛ وكانــت ممتلكاتهمــا المــستعمرة ومجــالات نفوذهمــا الإمبراطوريـة فـي الـشرق، مـن شـواطئ المتوسـط الـشرقية الـى الهنـد الصينية، والملايا، متلاصقة، وأحياناً كثيرة، متداخلـة؛ وكثيـراً مـا دارت حولهـا الحروب. غير ان الشرق الأدنى أو بلدان الشرق الأدنى والعربـي حيـث كـان الإسلام قد حدد الخصائص الثقافية والعرقية، كـان المجـال الـذي واجـه فيـه البريطـانيون والفرنـسيون أحـدهما الآخـر، و"الـشرق" بـأكثر درجـات الحـدة والتوتر، والألفة، والتعقيد. وطوال معظم القرن التاسع عـشر، كمـا قـال لـورد سـالزبري عـام 1881، كانـت وجهـة نظرهمـا المـشتركة للـشرق إشـكالية بصورة معقدة: "حين يكون لديك ... حليف وفيّ مصمم على أن يتـدخل فـي

بلد أنت عميق الاهتمام به – فإن أمامك ثلاثة سبل للتصرف؛ فقد تشجب، أو تحتكر، أو تشارك. أما الشجب فإنه كان سيؤدي الى وضع الفرنسيين عبر طريقنا الى الهند؛ والاحتكار كان سيعني الاقتراب جداً من المخاطرة بالحرب. وهكذا عقدنا العزم على المشاركة" (10).

وقد شاركوا فعلاً، بطرق سنكتنهها الآن. إلا أن ما شاركوا به لم يكن أرضاً أو أرباحاً أو حكماً وحسب، بل كان القوة الفكرية التي ما فتئت أسميها الاستشراق. وبمعنى ما، كان الاستشراق مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفاً) من المعلومات المشتركة، وفي بعض جوانبها، الممتلكة بصورة جماعية؛ وكان ما يضم هذا الملف الى بعضه بعضاً أسرة من الأفكار (11) وطقماً من القيم الموحدة برهن بطرق مختلفة أنها فعالة، وقد أوضحت هذه الأفكار سلوك الشرقيين وزودت الشرقيين بذهنية، وبسلسلة نسب، وبجو، بل إن هذه الأفكار فعلت ما هو أهم من ذلك، إذ أنها سمحت للأوروبيين بالتعامل مع الشرقيين، بل حتى برؤيتهم، بوصفهم ظاهرةً تمتلك خصائص متواترة. إلا أن هذه المفاهيم، مثل أي طقم من الأفكار المتينة القادرة على الاستمرار، تركت أثرها على البشر الذين سموا شرقيين، كما تركت أثرها على أولئك الذين سموا مغربيين أو أوروبيين أو غربيين. وبإيجاز، فإنه يحسن أن يُفهم الاستشراق باعتباره طقماً من الضوابط المقيدة والمحدوديات المفروضة على الفكر، بدلاً من كونه، ببساطة، مذهباً إيجابياً. وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية، فإن علينا أن نكون على استعداد لنلاحظ كيف أن الاستشراق في تناميه وفي تاريخه اللاحق، قد عمق هذا التمييز، بل أعطاه أيضاً صلابةً وثباتاً. وحين أصبحت الممارسة العادية لبريطانيا خلال القرن التاسع عشر أن تحيل إدارييها في الهند وبلدان أخرى على التقاعد مع بلوغهم سن الخامسة والخمسين فقد تحققت درجة أبعد من الصقل والتشذيب للاستشراق، إذ لم يكن ليُسمح لشرقي أبداً بأن يرى غربياً

يهرم وينحط، تماماً كما لو يكن لغربي أبداً أن يرى نفسه، ممرأىً في أحداق عرق محكوم، إلا رجلاً مليئاً بالحيوية، عقلانياً، يقظ الذهن أبداً (12).

وقد اتخذت أفكار المستشرقين أشكالاً متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. في البدء كان في أوروبا مادة ضخمة حول الشرق وُرِثتْ عن الماضي الأوروبي. وما يميز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة أن الاستشراق الحديث بدأ فيها، هو أن نهضة استشراقية قد حدثت، بعبارة ادغر كوينت (13). وبدا فجأة لفئة شديدة التنوع من المفكرين، والسياسيين، والفنانين أن وعياً جديداً للشرق، الذي امتد من الصين الى المتوسط، قد تنامى، وكان هذا الوعي، جزئياً، نتيجة لنصوص شرقية حديثة الاكتشاف والترجمة في لغات مثل السنسكريتية، والزندية، والعربية، كما كان أيضاً نتيجة لعلاقة جديدة التصور بين الشرق والغرب. ومن أجل أغراضي الخاصة هنا، فإن الصيغة الأساسية للعلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا كانت قد تشكلت بالغزو النابليوني لمصر 1798 الذي كان، على أكثر من وجه، النموذج الأكمل للمصادرة العلمية التي تمارسها ضد ثقافة ما ثقافة أقوى منها. ذلك أن احتلال نابليون لمصر أدى الى تحريك عمليات بين الشرق والغرب ما تزال تسيطر على منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة . وقد قدمت الحملة النابليونية بمأثرتها البلاغية الجماعية العظيمة، وصف مصر، منظراً، أو وضعية للاستشراق، لأن مصر، أولاً، ثم البلدان الإسلامية الأخرى، اعتُبرت المجال الحي، والمختبر، والمسرح للمعرفة الغربية الفعالة بالشرق. وسأعود الى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وبتجارب مثل تجربة نابليون جعل الشرق، بما هو جسد من المعرفة في الغرب، حديثاً، وهذا شكل ثان لكينونة الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين. فمنذ بدء الفترة التي سأكتنهها فيما يلي، كان ثمة بين المستشرقين في كل موضع، ذلك الطموح لصياغة اكتشافاتهم، وتجاربهم،

ونظراتهم الثاقبة، بلغة حديثة مناسبة، أو لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث. فقد صيغت دراسات رينان اللغوية للسامية عام 1848، مثلاً، بأسلوب استقى، من أجل توثيق نفسه، من الدراسات المعاصرة في النحو المقارن، والتشريح المقارن، والنظرية العرقية؛ وقد أضفى ذلك على استشراقه امتيازاً وجعل الاستشراق – وذلك هو الوجه الآخر للعملية – معرضاً للطعن، (وقد بقي كذلك منذ تلك اللحظة) من قبل التيارات الفكرية الرائجة، والتيارات الجدية التأثير في الغرب في الوقت نفسه. وأُخضع الاستشراق للإمبريالية، والوضعية المنطقية، والطوباوية، والتاريخانية، والداروينية، والعرقية، والفرويدية، والماركسية، والأشبنغلرية. غير أن الاستشراق، مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، كان قد أصبح له منطلقات للحبث، وجمعياته العلمية، ومؤسسته الخاصة. وخلال القرن التاسع عشر اكتسب هذا الميدان امتيازاً متعاظماً، كما تعاظمت أيضاً السمعة والنفوذ اللذان تمتعت بهما مؤسسات مثل "الجمعية الآسيوية"، "الجمعية الملكية الآسيوية"، "الجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية"، و "الجمعية الاستشراقية الأميركية". وقد ازداد مع تنامي هذه المؤسسات، عبر أوروبا كلها، عددُ كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية؛ ونتيجة لذلك فقد توسع مجال الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق. وضاعفت دوريات الاستشراق، بدءاً من <مجلة> مناجم الشرق* (1809)، كمية المعرفة، كما ضاعفت عدد التخصصات.

إلا أن قليلاً من هذه النشاطات وعدداً محدوداً من هذه المؤسسات وُجد وازدهر بصورة حرة، لأن الاستشراق، في شكل ثالث من أشكال وجوده، فرض حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق. وقد خضع حتى أكثر الكتّاب روعة خيال مثل فلوبير، ونرفال، وسكوت، لضوابط مقيدة في ما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق؛ إذ أن الاستشراق كان، في نهاية المطاف، رؤيا سياسية للواقع، <رؤيا> روّجت بنيتها للفرق بين المألوف (أوروبا، الغرب، "نحن") وبين الغريب (الشرق، المشرق، "هم")، وبمعنى ما فقد

خلقت هذه <الرؤيا>، أولاً، ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين متصورين بهذه الطريقة. فقد عاش الشرقيون في عالمهم، وعشنا "نحن" في عالمنا. وغدا كل من الرؤيا والواقع المادي سنداً للآخر، ومنح أحدهما الآخر القدرة على الاستمرار. وكان امتلاك درجة ما من حرية التفاعل حقاً مميزاً للغربي، لأن ثقافته كانت الثقافة الأقوى، وكان يستطيع أن يخترق، ويصطرع مع، ويضفي شكلاً ومعنى على، المبهم الآسيوي العظيم، كما سماه دزرائيلي ذات مرة. لكن ما أغفل حتى الآن في اعتقادي، هو المفردات المقيدة الخاصة بمثل هذا الحق المميز، أو القصور النسبي مثل تلك الرؤيا. وإن منظومتي هنا تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الإنسان، وملحاحاً مستمراً في آن واحد. وما يزال مجاله، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل، حياً حتى اللحظة الحاضرة.

لكن كيف قام الاستشراق بعمله وكيف يقوم به؟ كيف يستطيع المرء أن يصفه كلية بأنه ظاهرة تاريخية، ومنهج في الفكر ، ومشكلة معاصرة، وواقع مادي؟ لنأخذ كرومر من جديد، التقني المتمكن للإمبراطورية، لكن المنتفع من الاستشراق في الوقت نفسه. إن بإمكانه أن يزودنا بجواب مبدئي. في مقالته "حكم العروق الخاضعة" يخوض كرومر غمار المشكلة التالية: كيف تستطيع بريطانيا، وهي أمة من الأفراد، أن تدير شؤون امبراطورية مترامية الأطراف، تبعاً لعدد من المبادئ المركزية. ويقارن كرومر بين "الوكيل الانجلو – سكسونية، وبين السلطة في لندن. فقد يقوم الأول "بمعالجة أمور ذات أهمية محلية بطريقة ينتوى لها أن تنزل الضرر بالمصالح الإمبراطورية، بل حتى أن تهددها. أما السلطة المركزية فإنها في موقع يسمح لها بالحيلولة دون وقوع الضرر الناجم من تصرف كهذا". لماذا؟ لأن هذه السلطة "تستطيع أن تؤمن العمل المتناسق المتناغم بين الأجزاء المختلفة لهذه الآلة". و "ينبغي أن تأخذ على عاتقها، الى أقصى حد ممكن، أن تستوعب الظروف الناشئة من حكم المعتمدين عليها" (14). لغة كرومر هنا غامضة وغير جذابة، إلا أن فحوى ما يقوله ليست صعبة الإدراك. ذلك أنه يتصور

قيام كرسي للسلطة في الغرب تشع منه باتجاه الشرق آلة عظيمة شاملة تدعم السلطة المركزية إلا أنها في الوقت نفسه تأتمر بأوامرها. وتقوم هذه الآلة بهضم كل ما تغذيه به فروعها في الشرق – المادة الإنسانية، الثروة المادية، المعرفة، وما شئت من أمور – وبتمثله، ثم تحوله الى مزيد من القوة. ويقوم المختص بالترجمة الفورية لما هو مجرد مادة شرقية الى جوهر ذي فائدة: يصبح الشرقي، على سبيل المثال، عرقاً محكوماً، مثلاً على عقلية "شرقية"، وكل ذلك من أجل تدعيم السلطة المركزية في الوطن – الأم. و "المصالح المحلية" هي موضع اهتمام المستشرقين الخاص؛ أما السلطة المركزية فهي موضع الاهتمام العام للمجتمع الأمبريالي بأكمله. وما يراه كرومر بدقة هو إدارة المعرفة من قبل المجتمع، وحقيقة كون المعرفة، مهما بلغت من التخصص، تُنظم أولاً وتنسق عن طريق الاهتمامات المحلية للمختص، ثم عن طريق الاهتمام العام للنظام الاجتماعي للسلطة. والتداخل والتفاعل بين المصالح المحلية والمركزية معقدان دقيقان، إلا أنهما ليسا، بأي شكل، متطابقين بحيث ينعدم التمايز بينهما.

فيما يخص كرومر نفسه، من حيث هو إداري امبراطوري، فإن "موضوع الدراسة الحق هو أيضاً الإنسان" كما يقول. وحين كان الكساندر بوب قد أعلن أن "موضوع الدراسة الحق للإنسانية هو الإنسان" فإنه قصد البشر جميعاً بمن فيهم "الهنود المساكين"؛ بينما تذكرنا "أيضاً" في جملة كرومر بأن بعض البشر، كالشرقيين، يمكن أن يُفردوا ويُعتبروا موضوعاً لدراسة حق؛ والدراسة الحق للشرقي –بهذا المعنى – هي الاستشراق، مفصولاً بصورة سليمة عن أشكال المعرفة الأخرى. بيد أن هذه الدراسة، في نهاية الأمر، نافعة (لأنها محدودة نهائية) للواقع المادي والاجتماعي الذي يضم كل معرفة في كل آن، ويدعم المعرفة ويجعلها ذات استعمالات مفيدة. وعلى هذا النحو يؤسس نظام من السيادة يتدرج من الشرق الى الغرب ، سلسلة من الوجود زائفة جسّدها كيبلنغ مرة في أجلى شكل لها:

"بغل، حصان، فيل، عجل، يطيع سائقه، والسائق العريف، والعريف الملازم، والملازم النقيب، والنقيب الرائد، والرائد المقدم، والمقدم العميد آمر وحدته، والعميد اللواء الذي يطيع نائب الملكة وهو خادم الإمبراطورة" (15).

ورغم عمق زيف هذه السلسلة القيادية الخفية، ورغم القوة التي تدار بها آلة "العمل المتناغم" التي تصورها كرومر، فإن الاستشراق يستطيع أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق – كما يراهما الغرب. وهذه القوة وهذا الضعف قائمان في صميم الاستشراق كما يقومان في أية نظرة تقسّم العالم الى أجزاء كبيرة عامة، الى ذوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يُعتقد أنه فرق جذري.

ذلك أن هذه هي القضية الفكرية الرئيسية التي يطرحها الاستشراق. هل يقدر المرء على تقسيم الواقع الإنساني – كما يبدو بالفعل الإنساني في الحقيقة مقسم – الى ثقافات، وتواريخ، وتراثات، ومجتمعات، بل حتى أعراق، مختلفة اختلافاً صريحاً، ثم يستطيع، رغم عقابيل هذا التقسيم، أن يحافظ على بقائه إنسانياً؟ وبالقدرة على البقاء إنسانياً، أقصد هنا الى طرح السؤال التالي: أثمة طريقة ما لتجنب العدائية التي يعبر عنها الإنسان، مثلاً الى "نحن" (الغربيين) و"هم" (الشرقيين)؟ ذلك أن تقسيمات كهذه هي تعميمات استُخدمت تاريخياً وفعلياً لتأكيد أهمية التمييز بين بعض البشر وبعضهم الآخر لأغراض لم تكن، عادة، لتثير الاعجاب. وحين يستخدم المرء فصلات مثل شرقي وغربي نقاط بداية ونهاية للتحليل، والبحث، والسياسة العامة (كما استخدمت الفصلتان من قبل بلفور وكرومر)، فإن النتيجة عادة هي استقطاب التمييز وتعميقه – إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية، والغربي أكثر غربية – وفرض حدود على التعامل الإنساني بين الثقافات، والتراثات، والمجتمعات المتخلفة. وبإيجاز، فإن الاستشراق منذ تاريخه الحديث المبكر حتى اللحظة الحاضرة، ومن

حيث هو شكل من أشكال الفكر أوالتعامل مع الأجنبي، أظهر، بالشكل النمطي المتوقع من مثله، الميل الذي يثير الأسف لأي معرفة تقوم على تقسيمات متصلبة وحادة مثل "الشرق" و"الغرب"؛ ميلاً الى أن تدفع الفكر في قنوات الى حيزات غربية أو شرقية. ولأن هذا الميل يحتل مركز نظرية الاستشراق، وتطبيقاته، وقيمه الموجودة في الغرب فإن حسّ القوة الذي يمتلكه الغرب بإزاء الشرق يعتبر بشكل بديهي متمتعاً بطبيعة الحقيقة العلمية.

سيكفي مثل أو مثلان توضيحيان نابعان من الواقع المعاصر لإضاءة هذه الملاحظة إضاءة كاملة. إن من الطبيعي بالنسبة لرجال يتبوأون مركز السلطة أن يقوموا بين حين وآخر بمسح العالم الذي عليهم أن يتعاملوا معه. ولقد كان بلفور يفعل ذلك باستمرار، كما يفعل ذلك أيضاً معاصر لنا هو هنري كيسنجر، الذي فعل ذلك بصراحة يندر أن يتجاوزها في مقالته "البنية الداخلية والسياسة الخارجية". ولا شك أن الوضع الاحتدامي (الدرامي) الذي يصوره كيسنجر هو وضع حقيقي ينبغي فيه على الولايات المتحدة أن تتدبر سلوكها في العالم تحت ضغط القوى الداخلية، من جهة، والواقع الخارجي، من جهة أخرى. ولهذا السبب وحده ينبغي أن يؤسس إنشاء كيسنجر علاقة قطبية بين الولايات المتحدة والعالم؛ وإضافة الى ذلك، فإنه طبعاً يتحدث، بوعي لكونه صوتاً ذا سلطة، باسم أعظم قوة غربية، قوة وضعها تاريخها القريب وواقعها الحاضر أمام عالم لا يتقبل قوتها وسيطرتها بسهولة. ويشعر كيسنجر أن الولايات المتحدة قادرة على التعامل مع العالم الصناعي المتطور الغربي بصورة أقل إشكالية من تعاملها مع العالم النامي. ومن جديد، فإن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى العالم الثالث (الذي يشمل الصين، والهند الصينية، والشرق الأدنى وأفريقيا، وأميركا اللاتينية) يشكل بوضوح طقماً من المشكلات الشائكة التي لا يمكن حتى لكيسنجر أن يخفيها.

وتتنامى طريقة كيسنجر في هذه المقالة تبعاً لما يسميه علماء اللغويات الثنائيات الضدية. أي أنه يظهر أن ثمة أسلوبين في السياسة الخارجية (النبوئي والسياسي)، ونمطين من التقنية، ومرحلتين زمنيتين، وهكذا. وحين يقف في نهاية الجزء التاريخي من منظومته وجهاً لوجه مع العالم المعاصر، فإنه يقسمه، نتيجةً، الى نصفين، البلدان المتطورة، والبلدان النامية <مكتملة التطور – ناقصة التطور>. والنصف الأول، وهو الغرب "ملتزم التزاماً عميقاً بمفهوم كون العالم الحقيقي عالماً خارجياً بالنسبة للمراقب، وكون المعرفة تتألف من تسجيل المعلومات وتصنيفها – وكلما تم ذلك بصورة أدق، كلما كان أفضل". وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثورة النيوتونية، التي لم تحدث في العالم النامي بعد:

"لقد احتفظت الثقافات التي لم تتعرض للصدمة المبكرة للتفكير النيوتوني بما هو أساساً نظرة قبل – نيوتونية، وهي أن العالم الحقيقي هو، بصورة كلية تقريباً، داخلي بالنسبة للمراقب".

ونتيجة لذلك، يضيف كيسنجر "فإن الواقع التجريبي له دلالة مختلفة جداً عند عدد كبير من الدول الجديدة عن دلالته عند الغرب، لأن تلك الدول، بمعنى من المعاني، لم تمر أبداً عبر عملية اكتشاف هذ العالم" (16).

وبخلاف كرومر، فإن كيسنجر ليس بحاجة الى اقتباس سير ألفرد لايل حول عجز الشرقي عن أن يكون دقيقاً؛ فالنقطة التي يطرحها تبلغ درجة من عدم القابلية للنقاش لا تتطلب معها توثيقاً خاصاً. لقد كان لنا نحن ثورتنا النيوتونية، أما هم فلم يكن لهم ذلك. ونحن، كمفكرين، أوفر غنى منهم. حسناً: إن الخطوط في النهاية ترسم الطريقة نفسها التي رسمها بها بلفور وكرومر. غير أن ستين سنة ونيفاً تفصل بين الامبراطوريين البريطانيين وبين كيسنجر. وقد برهن عدد كبير من الحروب والثورات بشكل قاطع على أن الأسلوب النبوئي السابق على نيوتن، والذي يربط كيسنجر

بينه وبين كلا البلدان النامية "فاقدة الدقة" وأوروبا قبل مؤتمر فيينا، كانت له نجاحاته. ومن جديد بخلاف بلفور وكرومر، يشعر كيسنجر، لذلك، أنه مجبر على أن يحترم هذا المنظور قبل – النيوتوني ما دام "يمنح درجة عظيمة من المرونة فيما يخص الغليان الثوري المعاصر". وهكذا فإن واجب الإنسان في العالم الواقعي التالي لنيوتن هو أن "يبني نظاماً دولياً قبل أن تفرض أزمة عالمية ما هذا النظام بوصفه ضرورة": وبكلمات أخرى ما زال علينا نحن أن نجد طريقة يمكن بها احتواء العالم النامي. أفليس هذا شبيهاً برؤيا كرومر عن آلة، تعمل في تناغم، صُممت لتخدم، في النهاية، سلطة مركزية ما، تقف موقف المعارض من العالم النامي؟

قد يكون كيسنجر لم يدرك من أي معين من المعرفة عريق النسب كان يمتح حين قطع العالم الى تصورات للواقع سابقة على نيوتن وأخرى تالية له. إلا أن تمييزه متحد الهوية بالتمييز المحافظ السني الذي قدمه المستشرقون الذين يفصلون بين الشرقيين والغربيين. وتمييز كيسنجر، مثل تمييز الاستشراق، ليس بريئاً من التقييم، رغم الحيادية الظاهرة للهجته، تتناثر عبر وصفه مخصصةً إما فضائل جذابة مألوفة، مرغوباً فيها أو عاهات مهددة، شاذة، فوضوية. ويتصور كلا المستشرق التقليدي، كما سنرى، وكيسنجر الفرق بين الثقافات أولاً، بوصفه يخلق ساحة صراع تفصل بين هذه الثقافات، وثانياً، بوصفه يدعو الغرب الى السيطرة على الآخر، واحتوائه، وحكمه (عبر معرفة متفوقة وقوة قادرة على الاحتواء والاستيعاب). أما الى أي مدى من التأثير، وبأي ثمن باهظ، حوفظ على هذه التقسيمات العدائية، فليس هناك من هو بحاجة الآن الى التذكير.

ثمة مثل آخر يتطابق بدقة، بل بشكل قد يكون مفرطاً في الدقة، مع تحليل كيسنجر. في العدد الصادر في شباط 1972، نشرت المجلة الأميركية للتحليل النفسي مقالاً كتبه هارولد غليدن، الذي عُرف بأنه عضو متقاعد من أعضاء مكتب المخابرات والبحث في فكر ينتمي بعمق الى الاستشراق

ويسلك مسلكه المتميز. يقتبس غليدن – من أجل الصورة النفسية التي يخلقها لأكثر من مائة مليون إنسان، عبر 1300 سنة، في أربع صفحات ذات عمودين – أربعة مصادر بالضبط لآرائه: كتاب حديث عن طرابلس الغرب، عدد واحد من جريدة الأهرام المصرية، مجلة الشرق الحديث*، وكتاب لمجيد خدوري، وهو مستشرق مشهور. ويزعم المقال ذاته أنه سيكشف "الآلية الداخلية للسلوك العربي" الذي يعتبر من وجهة نظرنا نحن شاذاً، لكنه يبدو للعرب "عادياً". وبعد هذه البداية الفضفاضة، يخبرنا المؤلف أن العرب يؤكدون على التلاؤم مع الجماعة والامتثال لها، وأن العرب يعيشون في ثقافة للعار يعني "نظام الامتيازات فيها" امتلاك القدرة على جذب الأتباع والزبائن (وبصورة هامشية، يخبرنا المؤلف أن "المجتمع العربي مبنيّ، وظل عبر تاريخه مبنياً، على نظام من العلاقة الولائية بين التابع – والولي"؛ وأن العرب لا يستطيعون الأداء الفعلي إلا في مواقف النزاع، وأن الامتياز عندهم يقوم بصورة خالصة على المقدرة على السيطرة على الآخرين؛ وأن ثقاة العار – وبالتالي الإسلام نفسه – تجعل من الانتقام فضيلة (وهنا يقتبس غليدن بزهو عدد الأهرام ليوم 29 حزيران 1970، ليظهر أنه "في عام 1969 في مصر ارتكبت 1070 جريمة قتل ألقي القبض على فاعليها. وكان 20% منها يعوند الى رغبة في شفاء غليل نابع من حس وهمي أو حقيقي بالغبن، و31% منها الى رغبة في أخذ الثأر لدم مراق") وأنه إذا بدا من وجهة نظر غربية "أن الشيء العقلاني الوحيد فيما يخص العرب هو أن يسعوا الى السلام، فإن الأمر بالنسبة لهم لا يحكمه هذا النوع من المنطق، لأن الموضوعية ليست قيمة في نظام القيم عند العرب".

ويتابع غليدن، بحماسة أكبر هذه المرة. "ثمة حقيقة تجدر ملاحظتها، وهي أنه، بينما يطالب نظام القيم العربي بالتماسك المطلق ضمن المجموعة، فإنه في الوقت نفسه يشجع لدى أفرادها نوعاً من التنافس مدمراً لذلك التماسك". وما يهم في المجتمع العربي هو النجاح وحده؛ وفيه "تبرر الغاية

الوسيلة"؛ والعرب يعيشون "بشكل طبيعي" في عالم يطبعه القلق الذي يتجسد في شكّ وانعدام للثقة عامين أُطلق عليهما اسم عدوانية طليقة دون قيد". "والتحايل <أو الذرائعية> نام نمواً كبيراً في الحياة العربية، كما هو في الإسلام ذاته"، وحاجة العربي للانتقام تطغى على كل شيء، وإلا أحسّ العربي بعار "مدمر للأنا" لذلك "فإذا كان الغربيون يضعون السلام في مرتبة عالية من سلم القيم" و "إذا كان لدينا وعي شديد النمو بقيمة الوقت" فإن ذلك كله لا يصدق على العرب. "وفي الحقيقة" ينبئنا المؤلف "أنه في المجتمع العربي القبلي (حيث تتأصل القيم العربية) كان القتال، لا السلام، هو الوضع الطبيعي للأمور، لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيسيتين للحياة الاقتصادية". وغرض هذه الخطبة المتفقهة هو أساساً إظهار كون "مرتبة الأهمية المنسوبة الى عنصر ما مختلفة اختلافاً كبيراً" على سلّميّ القيم في الغرب والشرق (قاموس أكسفورد للغة الإنكليزية) (17).

هذه نقطة الأوج للثقة الاستشراقية بالنفس. فليس هناك من تعميم لا يتعدى صدقه مجرد الادعاء التأكيدي إلا ويضفى عليه جلال الحقيقة. وليس ثمة من قائمة نظرية تسرد خصائص الشرقيين إلا وتطبق على سلوك الشرقيين في العالم الفعلي. فمن جهة ثمة الغربيون، ومن جهة أخرى ثمة عرب – شرقيون؛ والأولون (دون ترتيب معين) عقلانيون محبون للسلام، متحررون ، منطقيون، قادرون على التمسك بقيم حقيقية، براءٌ من الريبة الطبيعية؛ والآخرون ليسوا أياً من هذه الأوصاف. فمن أية نظرة جماعية، لكنها رغم ذلك تخصيصية، للشرق تنبع هذه التقريرات؟ أية مهارات متخصصة، أية ضغوط تخيلية، أية مؤسسات وتقاليد، وأية قوى ثقافية أنتجت هذا التشابه الحاد في وصف الشرق بين كرومر وبلفور، من جهة، وسياسيينا المعاصرين، من جهة أخرى؟

الفصل الأول

الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتها:

شرقنة الشرق

الاستشراق، بتحديد دقيق، ميدان من ميادين الدراسة المتفقهة. وفي الغرب المسيحي يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام 1312 بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في "العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وأفينيون، وسلامانكا" (18). غير أن أي مسرد للاستشراق ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار لا المستشرق المحترف وعمله فحسب، بل كذلكالمفهوم ذاته لوجود ميدان من ميادين الدراسة قائم على وحدة جغرافية، وثقافية، ولغوية وعرقية اسمها الشرق. لا شك أن ميادين الدراسة لا توجد بذاتها بل تخلق، ثم تكتسب انسجاماً داخلياً، وتكاملاً، مع مرور الزمن لأن الباحثين ينذرون أنفسهم بطرق متنوعة لما يبدو مضموناً متفقاً عليه بصورة جماعية. بيد أن من البديهي أن أي ميدان دراسي نادراً ما يكون محدداً بالبساطة التي يدعيها له حتى أكثر معتنقيه حماسة – وهم عادة باحثون، وأساتذة، وخبراء، وأمثالهم. والى جانب ذلك، فإن ميداناً دراسياً ما، يمكن أن يتغير بصورة كلية حتى في مجال الفروع الأكثر تقليدية مثل فقه اللغة، والتاريخ، والشريعة بحيث يصبح تقديم تحديد شمولي مستقص لمضمونه شبه مستحيل. ولا شك أن هذا يصدق على الاستشراق، لأسباب شيقة.

أن نتحدث عن تخصص بحثي بوصفه "حقلاً" جغرافياً هو، في حالة الاستشراق، أمر ذو دلالة جلية؛ إذ لا يحتمل أن يتخيل أحد حقلاً مناظراً له اسمه "الاستغراب". ومنذ هذه اللحظة يصبح الموقف الخاص، بل ربما الشاذ، للاستشراق واضحاً. إذ على الرغم من أن كثيراً من فروع الدراسة المتفقهة تنطوي على اتخاذ موقف بإزاء مادة ما، ولتكن المادة الإنسانية

مثلاً، (فالمؤرخ يتعامل مع الماضي الإنساني مـن نقطـة خاصـة مميـزة فـي الحاضر) فليس ثمة حالة حقيقية قياساً على الاستشراق اتُخذ فيها موقـف جغرافي ثابت وكلي نوعاً ما بإزاء عدد شديد التنوع من الوقـائع الاجتماعيـة، واللغوية، والـسياسية، والتاريخيـة. إن المخـتص بالدراسـات الكلاسـيكية، أو باللغات الرومانسية، بـل حتـى المخـتص بالدراسـات الأميركيـة، يركـز علـى سـهم متواضع نسبياً في العالم، لا على نصف كامل منـه. أمـا الاسـتـشراق فإنه حقل ذو طموح جغرافي وافر. وما دام المسـتشرقون تقليدياً قـد شـغلوا أنفسـهم بالأشياء الشرقية (فالمختص بالفقه الإسـلامي، تمامـاً كـالمختص باللهجـات الـصينية أو بالـديانات الهنديـة، هـو مسـتـشرق فـي عـرف مـن يسـمون أنفسـهم مستشرقين) فإن علينا أن نتعلم كيف نتقبل حجمـاً هـائلاً لا متمايز الملامح بالإضافة الى مقدرة تكـاد تكـون لا نهائيـة علـى التقـسيم التفريعي بوصفها إحـدى الخـصائص الرئيـسية للاسـتـشراق وهـي خصيـصة متمثلة بجلاء في جمع الاسـتـشراق المـشوش بـين الغمـوض الامبراطـوري والجزئية الدقيقة.

كـل مـا سـبق يـصف الاسـتـشراق مـن حيـث هـو فـرع مـن فـروع الدراسـة الجامعيـة. وتـؤدي اللاصـقة اللغويـة "Ism" فـي كلمـة الاسـتـشراق (orientalism) وظيفـة الالحـاح علـى تمييـز هـذا الفـرع عـن جميـع الفـروع الأخرى. وقد كانت القاعدة في التطور التاريخي للاستشراق مـن حيـث هـو فـرع جـامعي، ومـا تـزال، إتـساع مجالـه، لا تنـامي إنتقائيتـه. لقـد كـان مستشرقو عصر النهضة، مثل إيـربنيس وغليـوم بوسـتل مختـصين أولاً فـي لغات الأقاليم التوراتية، مع أن بوسـتل كان يتباهى بأنه يسـتطيع عبـور آسـيا وبلـوغ الـصين دون متـرجم. وقـد كـان المسـتـشرقون، بـشكل عـام، حتـى منتصف القرن الثامن عشر باحثين في التوراة، أو دارسـين للغـات الـسامية، أو مختـصين بالاسـلام، أو مختـصين بالـصين – إذ أن الآبـاء اليـسوعيين (الجزويت) كانوا قد فتحوا أبـواب الدراسـة الجديـدة للـصين. ولـم يكـن مـدى آسيا المركزي الفسيح قد فُتح، جامعياً، أمام الاستشراق الـى أن اسـتطاع

آنكتيل – دوبرون وسير وليم جونز، في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، أن يجلوا للفهم الثراء العجيب للأفيسية – والسنسكريتية. ومع منتصف القرن التاسع عشر، كان الاستشراق قد أصبح مكتنزاً علمياً من الاتساع بقدر ما يستطيع المرء أن يتخيل. وعلى هذه الانتقائية الجديدة الظافرة، ثمة مؤشران ممتازان: أولهما، هو الوصف الموسوعي للاستشراق من حوالي 1765 الى 1850 الذي قدمه ريمون شفاب في كتابه النهضة الشرقية (19). وبغض النظر تماماً عن الاكتشاف العلمي للأشياء الشرقية على أيدي المحترفين المتفقهين أثناء هذه المرحلة في أوروبا، كان ثمة الجائحة الشرقية التي تركت أثرها على كل شاعر، وكاتب مقالة، وفيلسوف كبير في هذه المرحلة. وكان مفهوم شفاب أن كلمة "شرقي" تحدد هوية حماسة هاوية أو متحرفة لكل ما هو آسيوي، وكان الآسيوي مرادفاً رائعاً للغريب المدهش، والمجهول السري، والعميق والإخصابي، وذلك نقل باتجاه الشرق، متأخر، لحماسة مشابهة في أوروبا خلال عصر النهضة الرفيع للغابر اليوناني واللاتيني. وقد عبر فيكتور هوغو عام 1859 عن هذا التغير في الاتجاه كما يلي: "في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيلينيّ التعرف، أم الآن فإن المرء استشراقيُّهُ" (20). ولذلك كان مستشرق القرن التاسع عشر إما باحثاً (مختصاً بالصين، أو بالإسلام، أو بالدراسات الهندو – أوروبية)، أو متحمساً موهوباً (مثل هوغو في الشرقيون، وغوته في الديوان الغربي الشرقي)، أو كلا هذين (مثل ريتشارد بيرتن، إدوارد لين، فردرك شليغل).

والمؤشر الدال الثاني على المدى الذي تحول اليه الاستشراق منذ مجمع فينا الى حقل شمولي، موجود في الحوليات التي أنتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه. وأبعد هذه الحوليات إتقاناً في مجالها هو كتاب جول مول سبعة وعشرون عاماً من تاريخ الدراسات الشرقية، وهو سجل في مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين 1840 – 1867 (21). وقد كان مول أميناً للجمعية الاسيوية في باريس، وكانت باريس لفترة تنوف على النصف الأول من القرن التاسع عشر عاصمة الاستشراق

(وعاصمة القرن التاسع عشر نفسه، كما يرى فالتر بنجمن). وقد جعل مركز مول في الجمعية موقعه في حقل الاستشراق مركزياً الى أقصى درجة ممكنة. وليس ثمة من شيء يمس آسيا قام به باحث أوروبي خلال هذه الأعوام السبعة والعشرين فات مول أن يدخله ضمن "الدراسات الشرقية". وطبيعي أن مداخله تتعلق بالمطبوعات، غير أن مدى التنوع الذي بلغته المادة المطبوعة التي تعني المستشرق الباحث كان مهيباً: العربية ، وعدد لا يحصى من اللهجات الهندية، والعبرية، والبهلوية، والآشورية، والبابلية والمونغولية، والصينية، والبورمية، ولغة ما بين النهرين، والجاوية – ولا تكاد قائمة فقه اللغة التي اعتبرت استشراقية أن تحصى. وعلاوة على ذلك، فإن الدراسات الشرقية فيما يظهر تشمل كل شيء من تحقيق النصوص وترجمتها الى علم النقود، وعلم الإنسان، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والأدب، والدراسات الثقافية في كل حضارة آسيوية وشمال أفريقية معروفة، قديمها وحديثها. ويمثل كتاب غوستاف دوغا تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر حتى التاسع عشر، (1868 – 1870) (22) تاريخاً مختاراً للشخصيات الرئيسية في هذا الحقل. إلا أن مدى التنوع الممثل في كتابه ليس أقل اتساعاً منه في كتاب مول.

إن لانتقائية كهذه رغم ذلك، نقاط عماها المؤكدة. لقد كان المستشرقون الجامعيون ذوي اهتمام رئيسي بالمرحلة الكلاسيكية لأية لغة أو مجتمع حدث أن درسوه. ولم تول الدراسة الجامعية للشرق الحديث أو الفعلي اهتماماً ذا شأن حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، باستثناء بارز وحيد هو معهد مصر الذي أسسه نابليون. وعلاوة على ذلك، فإن الشرق الذي تمت دراسته كان، بشكل عام، كوناً نصياً. فقد جاء وقع الشرق عبر الكتب والمخطوطات لا عبر مصنعات محاكية مثل النحت والخزفيات، كما كان انطباع اليونان على عصر النهضة. بل كان حتى التواشج بين المستشرق والشرق نصياً، وقد بلغ ذلك حداً يقال معه عن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن التاسع عشر إن رؤيتهم الأولى

لتمثال هندي ذي ثمانية أذرع كانت كافية لشفائهم شفاءً مطلقاً من ذوقهم الاستشراقي (23). وعندما كان مستشرق متفقه يسافر في البلد موضوع تخصصه، فقد كان ذلك دائماً يتم في سياق مبادئ حكمية مجردة راسخة تتعلق "بالحضارة" التي كان قد درسها. وندر أن كان المستشرقون على اهتمام بشيء سوى البرهان على سلامة هذه "الحقائق" البالية بتطبيقها، دون نجاح باهر، على سكان أصليين لا يفقهونها، ولأنهم لا يفقهونها فقد كانوا منحطين. وأخيراً، فإن قوة الاستشراق ومجاله بحد ذاته لم ينتجا كمية لا بأس بها من المعرفة الايجابية الدقيقة بالشرق وحسب، بل كذلك نوعاً من المعرفة من الدرجة الثانية – ويكمن في مواضع مثل الحكاية "الشرقية" وأسطورة الشرق المجهول السري، ومفهوم الآسيوية الصماء التي لا ينفذ اليها – وهي معرفة لها حياتها الخاصة، سماها في. جي. كيرْنان التسمية الملائمة "حلم اليقظة الأوروبي الجماعي بالشرق"(24). وكان لذلك نتيجة طيبة واحدة هي أن عدداً كبيراً من الكتاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحمسين للشرق: وسليم جداً في اعتقادي أن نتحدث عن جنس أدبي من أجناس الكتابة الشرقية، يتمثل في أعمال هوغو، وغوته، ونرفال، وفلوبير وفتزجرالد، وأمثالهم. بيد أن ما يرافق كتابات كهذه بصورة حتمية هو نشوء نمط من الأسطورة العائمة دون ضابط حول الشرق، شرق لا يشتق من وجهات النظر المعاصرة والأهواء المتحيزة الشعبية وحسب، بل كذلك مما أسماه فيكو غرور الأمم والباحثين. وقد أشرت فيما سبق الى الاستخدامات السياسية لمادة كهذه كما تجسدت في القرن العشرين.

إن احتمال أن يسمي المستشرق نفسه مستشرقاً اليوم أقل مما كان عليه في أي وقت آخر حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً. ومع ذلك فإن هذه التسمية ما تزال مفيدة، كما هو الأمر عندما تستمر الجامعات في طرح مناهج تدريسية أو تأسيس دوائر اللغات الشرقية أو الحضارات الشرقية. ثمة معهد للدراسات الشرقية في جامعة اكسفورد، ودائرة

للدراسات الشرقية في برنستن، ومنذ عهد قريب جداً، عام 1959، أسندت الحكومة البريطانية الى لجنة شكلتها ، مهمة "دراسة التطورات في الجامعات في ميادين الدراسات الشرقية، والسلافية، والأوروبية الشرقية، والأفريقية . . . والنظر في الاقتراحات المقدمة لتطويرها في المستقبل، وتقديم توصيات حولها" (25). ولم يبد في تقرير هيتر، كما أسميت الدراسة عند ظهورها عام 1961، أي إحساس بالقلق بسبب الطبيعة الفضفاضة لدلالة كلمة شرقي، التي وجدها التقرير مستخدمة استخداماً مجدياً عملياً في الجامعات الأميركية أيضاً. ذلك أنه حتى أعظم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الأنجلو – أميركي، وهو أتش. أي. آر. جب، كان يفضّل أن يسمي نفسه "مستشرقاً" على أن يسمي مستعرباً. وكان جب نفسه، وهو الكلاسيكي العريق، قادراً على استخدام العبارة الدخيلة البشعة "دراسات إقليمية" دلالة على الاستشراق بوصفها وسيلة لإظهار كون المصطلحين "الدراسات الاقليمية" و "الاستشراق"، في نهاية المطاف، عنوانين جغرافيين قابلين للتبادل (26). إلا أن هذا، في اعتقادي، تعبير مشوه عن علاقة أكثر تشويقاً بين المعرفة والجغرافية. وأود الآن أن أناقش هذه العلاقة بإيجاز.

رغم التشتت النابع من عدد كبير من الرغبات والانفعالات، والصور، الغامضة جميعاً، يبدو أن العقل الإنساني يصوغ باستمرار وإصرار ما أسماه كلود ليفي – شتراوس "علم المحسوس" (27). فالقبيلة البدائية، مثلاً، تخصص مكاناً محدداً، ووظيفة أدائية، ودلالة، لكل ما هو مورق في بيئتها المباشرة. وكثير من هذه الأعشاب والأزهار غير ذي فائدة؛ لكن النقطة التي يطرحها ليفي – شتراوس هي أن العقل يتطلب التنظيم؛ والتنظيم يتحقق بالتمييز وبملاحظة كل شيء، وبوضع كل ما يعيه العقل في مكان آمن، يمكن العثور عليه من جديد، ومن ثم بإعطاء الأشياء دوراً ما لتلعبه في البنية الاقتصادية للأشياء والذوات التي تتشكل منها بيئة ما. ولهذا النمط من التصنيف البدئي منطقه، غير أن قواعد المنطق التي تكون بمقتضاها سرخسة

خضراء رمزاً للنعمة والبركة في مجتمع ما، بينما تعتبر في مجتمع آخر مصدراً للأذى، ليست عقلانية بشكل يمكن التكهن به ولا كونية. ثمة دائماً درجة من الاعتباطية الصرف في الطريق التي تُرى بها التمايزات بين الأشياء. وترافق هذه التمايزات قيم ذات تاريخ قد نجلي فيه الدرجة ذاتها من الاعتباطية لو كنا قادرين على نبشه نبشاً كاملاً. ويتضح هذا بما يكفي في الأزياء. إذ لماذا تظهر لصقات الشعر المستعار، والقبات المطرزة، والأحذية العالية ذات البكلات، ثم تختفي عبر عدد من العقود؟ لا شك أن جزءاً من الإجابة يرتبط بالقيمة النفعية وجزءاً آخر بالجمال القائم في طبيعة الزي. لكن إذا أقررنا بأن جميع الأشياء في التاريخ، مثل التاريخ نفسه، هي من صنع الإنسان، فإننا نستطيع أن ندرك، بتقدير، الى أي مدى يمكن لكثير من الموجودات والأمكنة والأزمنة أن تُخصّ بأدوات ومعان محددة لا تكتسب سلامة موضوعية إلا بعد أن تتم عملية التخصيص المذكورة. ويصدق هذا بشكل خاص على الأشياء قليلة الشيوع نسبياً، مثل الأجانب، والمولدات التهجينية، والسلوك "غير السوي".

يعقل جداً أن يطرح المرء منظومة تقول أن بعض الموجودات المتميزة عن غيرها هي من نتاج العقل وصنعه، وإن هذه الموجودات لا تمتلك سوى واقعية اختلاقية فيما تبدو وكأنها ستقيم حدوداً بين أرضها ومحيطها المباشر وبين ما هو خارج عن ذلك، وتسمي ما يقع عبر حدودها "أرض البرابرة". وبكلمات أخرى، إن هذه الممارسة الكونية، أي تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يسمى مجالـ "نا"، ومجال غير مألوف خارج مجالـ "نا" يسمى مجالـ "هم"، هي طريقة في خلق مجالات جغرافية يمكن أن تكون مطلقة الاعتباطية. وأنا أستخدم كلمة "اعبتاطية" هنا لأن الجغرافيا التخيلية من نمط "أرضنا – أرض البرابرة" لا تشترط أن يعترف البرابرة أنفسهم بهذا التمييز، بل يكفي لـ "نا" نحن أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا؛ وفي هذه الحال يصبح "هم" "هم" بمقتضى ما نفعله نحن، وتحدد كلتا أرضهم وعقليتهم بأنهما مختلفتان عما "لنا". والى حد ما، تبدو

المجتمعات الحديثة والبدائية وكأنها، هكذا، تشتق الشعور بهويتها بطريقة سلبية. فقد كان ممكناً جداً لآثيني في القرن الخامس أن يشعر بأنه ليس بربرياً بقدر ما كان يشعر، إيجابياً، بأنه آثيني. وتواكب الحدود الجغرافية الحدود الاجتماعية، والعرقية، والثقافية بطرق متوقعة. ومع ذلك، فكثيراً ما يكون المعنى الذي يشعر به المرء بأنه غير أجنبي قائماً على فكرة، تفتقر الى الدقة الصارمة، عما هو "هناك في الخارج" عبر أرض المرء نفسه. ويبدو أن ثمة عدداً كبيراً من الافتراضات، والترابطات، والتخيلات التي تزدحم مالئة المجال اللامألوف الذي يقع خارج المجال الخاص للإنسان.

كتب الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار مرة تحليلاً لما سماه "شعريات المكان" <أسس شعرية المكان> (28)، يقول فيه أن داخل المنزل يكتسب حساً بالألفة والحميمية، والسرية، والأمان وهمياً أو حقيقياً، بسبب التجارب التي تعاين مع الزمن على أنها ملائمة له. وفضاء المنزل الموضوعي – زواياه، وردهاته، وقبوه، وغرفه – أقل أهمية بكثير مما يضفى عليه شعرياً؛ وما يضفى عليه هو عادة خصيصة ذات قيمة تخيلية أو مجازية بمقدورنا أن نحسها ونسميها؛ وعلى هذا النحو، يمكن أن يكون المنزل مشبوحاً، أو ذا جو بيتي، أو كالسجن، أو سحرياً. وبهذا يكتسب الفضاء دلالة انفعالية، بل حتى عقلانية، عبر عملية من نمط شعري، بحيث تنقلب أبعاد المسافة الفارغة، التي لا هوية لها محددةً، الى معان لنا هنا في الداخل. وتحدث العملية نفسها حين نتعامل مع الزمن. فكثير مما يرتبط في أذهاننا بفترات مثل "منذ زمن بعيد" و "البداية" و "في آخر الزمن" – أو حتى ما نعرفه عن هذه الفترات – هو شعري مصنوع. إن عبارة "منذ زمن بعيد" تمتلك، بالنسبة لمؤرخ مختص بالمملكة المصرية الوسيطة، نوعاً من المعنى شديد الوضوح، ولكن حتى هذا المعنى ذاته لا يبدد تماماً الخصيصة التخيلية، شبه الاختلاقية، التي يشعر بها المرء متربصة في زمن شديد التباين والبعد عن زمننا نحن. ذلك أنه ما من شك في أن الجغرافيا والتاريخ التخيليين يسعدان العقل على أن يزيد إحساسه بذاته حدةً وتوتراً

عن طريق تحديد المسافة والفرق بين ما هو لصيق به وما هـو قـصيٌ عنـه. وليس هذا بأقل صدقاً على المشاعر التي كثيراً ما نحـس بهـا مـن أننـا كنـا سنشعر بأننا في جـو أكثـر حميميـة و"بيتيـة" لـو كنـا فـي القـرن الـسادس عشر أو في جزء تاهيتي.

بيد أنه ليس ثمة من جدوى في أن نتظـاهر بـأن كـل مـا نعرفـه عـن الزمـان والمكان، أو بالحري عن التاريخ والجغرافيا، هـو تخيلـي أكثـر منـه أي شــيء آخر. إذ أن ثمة أشياء فعليـة كالتـاريخ الايجـابي والجغرافيـا الايجابيـة اللـذين حققا إنجازات ضخمة في أوروبا والولايات المتحـدة. والبـاحثون الآن يمتلكـون بحق قدراً أكبر من المعرفة بالعالم، ماضيه وحاضره، ممـا عرفـوا، مـثلاً، فـي عصر غيبون. لكن هذا لا يعني أنهم يعرفون كل مـا تمكـن معرفتـه، أو أن مـا يعرفونــه – وذلــك أكثــر أهميــة – قــد نفــى نفيــاً فعــالاً المعرفــة التخيليــة، الجغرافية والتاريخية، التي مـا فتئـتُ أناقـشها. ولـيس ثمـة مـن حاجـة الآن لمناقــشة مــا إذا كــان هــذا الــنمط مــن المعرفــة لاتخيليــة يفعــم التــاريخ والجغرافيا أو يطغى عليهما ويثقلهما. دعنـا نقـل، للّحظـة الحاضـرة فقـط، إن هذه المعرفة قائمة كشـيء أكبر مما يبدو أنه مجرد معرفة إيجابية.

منذ أقدم الأزمنة تقريباً، كان الشرق في أوروبا شيئاً أكبـر ممـا كـان معروفـاً عنه تجريبياً. وكما أظهر آر. وو. سـذرن بأناقـة بالغـة، فـإن فهـم أوروبـا لـنمط واحد من الثقافـة الـشرقية – هـي الثقافـة الإسـلامية – كـان، علـى الأقـل حتى أوائل القرن الثامن عـشر، جـاهلاً لكنـه معقـد متـشابك (29). ذلـك أن تدعيات معينة حول الـشرق – لـم تكـن جاهلـة إطلاقـاً ، كمـا أنهـا لـم تكـن واسعة الاطلاع – تبدو دائمـاً وكأنهـا تتمحـور حـول مفهـوم وجـود شـرق مـا. أنظـر الـى الفـصل بـين الـشرق والغـرب. إنـه يبـدو حـاداً ومميـزاً مـع ظهـور الألياذة. وتظهر خاصتان، مـن أكثـر الخـواص المرتبطـة بالـشرق عمـق تـأثير، في مسرحية إسخيلس الفرس، وهـي أقـدم المـسرحيات الآثينيـة الباقيـة، وفي مسرحية يوريبيدس الباكنتيون، وهي آخـر المـسرحيات الباقيـة. يـصور

إسـخيلس حـس الكارثـة الـذي يجتـاح الفـرس حـين يعلمـون أن جيوشـهم، بقيادة الملك كسيركـسـس قـد دمرهـا الاغريقيـون. وتغنـي الجوقـة النـشيد التالي:

"الآن تنوح أرض آسيا كلها
بحس بالخواء
كسيركسس قاد الجيوش الى الأمام، أوه، أوه،
كسيركسس قضي عليه، ويله، ويله
خطط كسيركسس جميعها أجهضت
في سفن البحر.
لماذا لم يُنزل داريوس إذن
ضرراً برجاله
حين قادهم الى المعركة
ذلك القائد للرجال المحبوب من سوسه؟" (30)

ما يهم هنا هو أن آسـيا تـتكلم عبـر الخيـال الأوروبـي وبفـضله، هـذا الخيـال الذي يصور منتصراً علـى آسـيا – هـذا العـالم "الآخـر" العـدائي عبـر البحـار. ولآسيا تُنـسب مـشاعر الخـواء، والـضياع، والكارثـة، مـشاعر تبـدو بعـد ذلـك باستمرار جزاء الـشرق كلمـا تحـدى الغـرب. وثمـة، أيـضاً، بكائيةتنـدب كـون الشرق، فـي مـاض مـا مجيـد، أوفـر حظـاً وأعظـم أداءً وفاعليـةً، وكونـه هـو نفسه انتصر على أوروبا.

وفي مسرحية الباكنتيون، التي قد تكون أكثر المسرحيات الآتيكية آسـيويةً، يعاد ديونيسس صراحة الى أصوله الآسيوية والى إفـراط المجاهيـل الـسرية الآسيوية ذي التهديد الغريب. وتقضي على بنثيس، ملك طيبة، أمه، آغـاف، ومواطنوهـا البـاكنتيون. وهكـذا يعاقـب بنثـيس عقابـاً مريعـاً لأنـه تحـدى ديونيسس برفضه الاعتراف بقوته أو بألوهيتـه. وتنتهـي المـسرحية بـاعتراف

عـام بـالقوة المرعبـة للإلـه ذي الـسلوكية الـشاذة. ولـم يخفـق المعلقـون المحدثون علـى مـسرحية البكنتيـون فـي ملاحظـة المـدى الواسـع الفـائق لتأثيراتهـا الفكريـة والجماليـة، غيـر أنـه لا مفـر مـن رؤيـة الجزئيـة التاريخيـة الإضافية: وهي أن يوريبيدس "كان دون شك قد تـأثر بالجانـب الجديـد الـذي كانـت المـذاهب التعبديـة الديونيســسية قـد اكتـسبته فـي ضـوء الـديانات النشوانية الأجنبية من بنديس، وسـيبيل، وسـابازيس، وأدونـيس، وآيـزيس، والتي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وشرقي المتوسط ثـم انتـشرت عبـر بايريس وآثينا خـلال سـنوات الحـروب البيلوبونيـسية المحبطـة والمتزايـدة لا عقلانية باستمرار (31)".

وسيظل جانبا الشرق اللذان بـرزا فـي هـذا الـزوج مـن المـسرحيات وميـزاه فيهما عن الغرب متخللين أسـاسيين، للجغرافيا التخيليـة الأوروبيـة. ذلـك أن حداً فاصلاً قد رُسـم بين قارتين: أوروبا قوية وفصيحة، وآسـيا مهزومـة ونائيـة. وإسخيلس يمثل آسـيا ويجسـمها، ويجعلها تنطق بشخص الملكة الفارسـية الهرمـة، أم كسيركـسس؛ وأوروبـا هـي التـي تفـصح عـن الـشرق؛ وهـذا الإفصاح هو امتيازخاص مكتسب لا لـسيد كالدميـة، بـل لخـالق حـق أصـيل قوته الواهبة للحياة تمثل، وتحي، وتشكل، ذلك الفراغ الخطر الـصامت، لـولا فاعليتها، والواقع خلف الحدود المألوفة. وثمة علاقة قياسـية بـين أوركـسترا إســخيلس، التــي تحتــوي العــالم الآســيوي، كمــا يتــصوره المــسرحي الاغريقي، وبـين المغلـف المتفقـه للبحـث الاسـتـشراقي، الـذي سيحتـضن بدوره المد الأسوي المترامي الـسديمي ويعرضـه لتحليـل مـتقص متعـاطف، أحيانـاً، لكنـه أبـداً مـسيطر. وثمـة، ثانيـاً، المتخلـل الأساســي الـذي يـصور الـشرق خطـراً محرضـاً، إذ أن العقلانيـة تلغـم وتهـدد مـن قبـل الإفراطـات الشرقية التي تبدو نقيضاً مبهم الجاذبية لكل ما يؤلف قيمـاً عاديـة معروفـة. والفرق الذي يفصل الـشرق عـن الغرب يتجـسد رمزيـاً فـي الـصرامة التـي يرفض بها بنثيس، فيالبدء، النـساء الباكنتيـات المـصابات بالهيـستريا. وحـين يـصبح هـو نفـسه باكنتيـا، فـي مرحلـة تاليـة، فإنـه يُـدمَّر لا لأنـه اسـتـسلم

لديونيسس بالدرجة الأولى، بل لأنه كان قد أخطأ تقدير حجم تهديده منذ البدء. والموعظة التي يهدف يوريبيدس الى تقريرها تزداد احتدامية بحضور قدموس وتريسياس في المسرحية، وهما كهلان عالمان يدركان أن "السيادة" وحدها لا تحكم البشر (32)، وأن ثمة أشياء أخرى كالمحاكمة التي تعني، كما يقولان، القيام بوزن قوة القوى الأجنبية وزناً سليماً والوصول، بخبرة وحنكة، الى تلاؤم معها. ومن الآن فصاعداً فإن المجاهيل السرية الشرقية ستؤخذ مأخذ الجد لأسباب ليس أقلها أهمية أنها تتحدى الذهن الغربي العقلاني دافعةً إياه الى ممارسات جديدة لطموحه وقوته الدائمين الجلدين.

لكن انقساماً واحداً رئيسياً، كالانقسام بين الغرب والشرق، يقود الى انقسامات أصغر، خصوصاً حين تؤدي المبادرات والمشاريع العادية للحضارة الى نشاطات تنطلق باتجاه الخارج كالرحلات، والفتوحات، والتجارب الجديدة. وفي العالمين الكلاسيكيين اليوناني والروماني أضاف الجغرافيون، والمؤرخون، ورجال دولة مثل يوليوس قيصر، والخطباء، والشعراء الى مخزون التراث الشعبي التصنيفي الذي يفصلبين العروق، والأقاليم، والأمم، والعقول؛ وكان معظم ذلك خدمة للذات، وبرز الى الوجود ليبرهن أن الرومان واليونانيين كانوا متفوقين على أنماط البشر الأخرى. غير أن الاهتمام بالشرق كان له تراثه الخاص من التصنيف والتركيب السلالي. ومنذ القرن الثاني ق.م. على الأقل، لم يكن ليخفى على أي رحالة أو عاهل متطلع الى الشرق وذي طموح، أن هيرودوتس المؤرخ، الرحالة، كاتب الحوليات الفضولي دون حدود، والاسكندر – لملك، المحارب، الفاتح العلمي، كانا قد زارا الشرق من قبل. ولذلك قُسّم الشرق الى أقسام فرعية: مناطق عُرفت سابقاً، وزيْرت ، وفُتحت من قبل هيرودوتس والاسكندر وخلفائهما ومناطق أخرى لم تعرف سابقاً، ولم تُزر أو تُفتح. ثم أكملت المسيحية إقامة أجواء ومناطق ضمن – شرقية فوُجد شرق أدنى وشرق أقصى، شرق مألوف – يسميه رينيه غروسيه "امبراطورية شرقي المتوسط"

(33)، وشـرق جديـد طـارئ. ومـن أجـل هـذا تنـاوس الـشرق وتنـاوب فـي جغرافيا العقل بين كونه عالماً قديماً يرجع اليه المرء كما يرجـع الـى عـدن أو الفردوس، ليؤسـس هناك صـورة معدولـة جديـدة للقـديم، وبـين كونـه مكانـاً جديداً إطلاقاً يـرده الـمرء كمـا ورد كولـومبس أميركـا، ليؤســس عالمـاً جديـداً (رغم المفارقة الفكهة الكامنـة فـي كـون كولـومبس ظـن أنـه كـان يكتـشـف جزءاً جديداً من العالم القديم). ومن المؤكد أن أيـاً مـن هـذين الـشرقين لـم يكـن أيـاً مـن هـذين الأمـرين بـصورة خالـصة: بـل إن تناوســهما، وقـدرتهما المغرية على الايحاء، وطاقتهما على استثارة العقل وتشـويـشه فـي الوقـت نفسـه، هي الشـيء المثير فيهما.

نأمل كيف أصبح الشرق منذ القـدم، وبخاصـة الـشرق الأدنـى، معروفـاً فـي الغرب بوصـفه نقـيض الغـرب المـتمم لـه. كـان ثمـة الكتـاب المقـدس وبـزوغ المسيحية وانتشارها. وكان ثمة رحالون مثل ماركو بولو الذي رسـم خطـوط التجـارة وخلـق نـسـقاً لنظـام مقـنن للتبـادل التجـاري، ومثـل لودوفيكـودي فارثيما وبيترو ديلا فالي من بعده؛ وكان ثمة مؤلفون للحكايات الخرافية مثـل ماندفيل؛ وكان ثمة حركات الفتوح الشرقية المهيبة بـالطبع، وفـي مقـدمتها الإسـلام؛ وكان ثمة الحجاج المقاتلون كالصليبيين بشكل رئيسـي. وقـد نـشأ من مادة الأدب الذي ينتمي الـى هـذه التجـارب كلهـا سـجل حفـظ ذو بنيـة داخلية متماسكة. ومن هذا كله ينبع عدد محدود من الكبـسولات النمطيـة: الرحلـة، التـاريخ، الخرافـة، النمـوذج المـنمط، والمواجهـات التماحكيـة. وتلـك هي العدسـات التـي مـن خلالهـا يجـرب الـشرق ويعـاين، وهـي تـصوغ لغـة الصدام بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوره وشكله. وما يمنح العدد الهائـل من المواجهات شيئاً من الوحدة، مع ذلك، هو التنـاوس الـذي كنـت أتحـدث عنه قبل قليـل. ذلـك أن شـيئاً مـا أجنبيـاً وقـصياً بوضـوح يكتـسـب لـسـبب أو لآخر، مكانة أكثر، لا أقل، مألوفية، ويميل المرء الـى أن يتوقـف عـن محاكمـة الأشـياء بوصـفها إمـا جديـدة كليـة أو معروفـة كليـة؛ وتنـشأ فـصلة جديـدة وسـيطة، فصلة تسـمح برؤية أشـياء جديدة تُرى للمرة الأولـى، وكأنهـا صـورة

معدولة لأشياء عُرفت سابقاً. وليست مثل هذه الفصلة، جوهرياً، طريقة من طرق تلقي المعلومات جديدة بقدر ما هي نهج في السيطرة على ما يبدو تهديداً لنظرة مؤسسة الى الأمور. وإذا كان على العقل أن يتعامل فجأة مع ما يعتبره شكلاً من أشكال الحياة جديداً جدة جذرية، كما بدا الإسلام لأوروبا في أوائل العصور الوسطى، فإن الاستجابة ، بشكل عام، تكون محافظة ودفاعية. وقد اعتبر الإسلام صورة معدولة جديدة مخادعة لتجربة ما سابقة – هي في هذه الحالة المسيحية . يُكبح التهديد، وتفرض قيم مألوفة نفسها، وفي النهاية يخفف العقل من وطأة الضغط الواقع عليه بإفساح مكان للأشياء في ذاته وتمثلها بوصفها إما "أصلية" أو "تكرارية". ومنذ تلك اللحظة فإن الإسلام "يعالج" ويساس، وتُخضع جدتاه الطارئة وإيحائيته للسيطرة بحيث تؤسس تمييزات ظلية الفروق نسبياً لم يكن ليمكن أن تؤسس لو أن جدة الإسلام الخام كانت قد تركت دون أن تُعالج. ولذلك فإن الشرق كله يتناوس بين ازدراء الغرب لما هو مألوف، ورعدة المتعة – أو الخوف – التي تتملكه أمام جدة الطارئ.

بيد أنه ، فيما يخص الإسلام، كان الشعور بالخوف – إن لم يكن دائماً بالاحترام – الذي أحستْه أوروبا، طبيعياً ومسوغاً. فبعد وفاة محمد عام 632م، تنامت سيطرة الإسلام العسكرية في البدء، ثم الثقافية والدينية ، تنامياً هائلاً. وسقطت فارس، وسوريا ومصر أولاً، ثم تركيا، ثم شمال أفريقيا، في أيدي الجيوش الإسلامية. وفي القرنين الثامن والتاسع فُتحت إسبانيا، وصقلية، وأجزاء من فرنسا. وبمجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الإسلام قد توغل شرقاً حتى الهند، وأندونيسيا، والصين. وفي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أن تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة. ولم يكن لدى ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين، الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية، غير اهتمام ضئيل بعلم المسلمين، وثقافتهم العالية، وجلالهم في كثير من الأحيان، هؤلاء المسلمين الذين كانوا، كما وصفهم غيبون: "معاصرين لأكثر الأحداث

الأوروبية ظلاماً وخمولاً" (إلا أن غيبون أضاف، بشيء من الرضى، "منذ ارتقت خلاصة العلم في الغرب، يبدو أن الدراسات الشرقية ضعفت وانحطت" (34)). وكان الشعور النمطي لدى المسيحيين حول الجيوش الشرقية هو أنهم "كان مظهرهم مظهر سرب من النحل، إنما بيد ثقيلة ... فقد خربوا كل شيء". هكذا كتب إرخمبرت، الذي كان رجل دين في مونت كاسينو في القرن الحادي عشر (35).

لم يصبح الإسلام رمزاً للرعب، والدمار، والشيطانيّ، وأفواج من البرابرة الممقوتين، بصورة اعتباطية. فبالنسبة لأوروبا، كان الإسلام رجة مأساوية دائمة. وحتى نهاية القرن السابع عشر كان "الخطر العثماني" متربصاً بأوروبا ممثلاً بالنسبة لحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً. ومع مرور الزمن امتصت الحضارة الأوروبية هذا الخطر وأحداثه العظيمة، وخبراته الموروثة، وشخصياته، وفضائله، ورذائله وحوّلته شيئاً منسوجاً في لحمة الحياة الأوروبية. وفي انكلترا عصر النهضة وحدها، كما يورد صموئيل تشو في دراسته الكلاسيكية الهلال والوردة، كان أي رجل متوسط التعليم والذكاء "يجد في متناوله ويستطيع أن يرى على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصلة في تاريخ الإسلام العثماني وتجاوزاته الى أوروبا المسيحية" (36). والنقطة الدالّة هي أن ما ظل متداولاً حول الإسلام كان صورة معدولة مصغّرة بالضرورة عن تلك القوى العظيمة الخطرة التي صار الإسلام رمزاً لها في أوروبا. وكان تمثيل الأوروبيين للمسلمين، أو العثمانيين، أو العرب، كما كانت شخصيات والتر سكوت العربية، دائماً طريقة للسيطرة على الشرق المهيب؛ ويصدق هذا الى حد ما على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقهين، الذين لم يكن موضوع دراستهم الشرق ذاته بقدر ما كان الشرق وقد جعل معروفاً، وبالتالي أقل رهاباً لجمهور القراء الغربيين. ليس ثمة ما يثير الجدال أو يدعو الى اللوم في مثل هذا التدجين للغريب المدهش "فهو يحدث بين كل الثقافات دون شك، وبين كل بني البشر. ومع ذلك، فإن النقطة التي أثيرها هنا هي

تأكيد حقيقة كون المستشرق، تماماً مثل أي إنسان آخر في الغرب الأوروبي فكّر بالشرق أو جربه، قد قام بهذا النمط من العمليات الذهنية. لكن ما هو أكثر أهمية هو العدد المحدود من المفردات والصور التي تفرض نفسها نتيجة لهذه العمليات. وتلقّي الغرب للإسلام مثل مطلق على ذلك، مثلٌ قام بدراسته دراسة مثيرة للإعجاب نورمن دانييل. لقد كان أحد الضوابط المقيدة التي أثّرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عملية قياسية؛ ما دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افتُرض – بطريقة خاطئة تماماً – أن محمداً كان للإسلام ما كانه المسيح للمسيحية. ومن ثم إطلاق التسمية التماحكية "المحمدية" على الإسلام، والنعت الآلي "المنتحل" على محمد (37). ومن هذا التصور الخاطئ وكثير غيره "تشكلت دائرة <مغلقة> لم يكسرها حتى مرة واحدة التخريج التخيلي * . . . . . فقد كان التصور المسيحي للإسلام متكاملاً ومكتفياً بذاته" (38). أصبح الإسلام صورة – والكلمة لدانييل، غير أنها فيما يبدو لي تنطوي على دلالات مهمة للاستشارق بشكل عام – لم تكن وظيفتها أن تمثل الإسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثيل الإسلام للمسيحي القروسطي.

"إن الميل الثبات لإهمال ما عناه القرآن، أو ما أعتقد المسلمون أنه عناه، ولما اعتقده المسلمون أو ما فعلوه في أحوال معينة، يتضمن بالضرورة أن المذهب النابع من القرآن والمصادر الإسلامية الأخرى، مُثّل في شكل قادر على إقناع المسيحيين؛ وكان لمزيد من الأشكال المتطرفة فرصة أن تلقى قبولاً كلما ازدادت المسافة اتساعاً بين الكتّاب والجمهور وبين حدود الإسلام. ولم يكن الغرب ليقبل أن ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به هو فعلاً ما يؤمنون به إلا بدرجة كبيرة من التقاعس. فقد كان ثمة صورة مسيحية لم يتخلّ الغرب عن تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق الواضحة) إلا الى أدنى درجة ممكنة، أما خطوطها العامة فإنه لم يتخلّ عنها أبداً. وقد وجدت ظلال من الفروق، ضمن إطار عام فقط. وكانت جميع التصويبات التي

أُدخلت رغبة في تحقيق مزيد من الدقة مجرد دفاع عما كان قد اتضح حديثاً أنه عرضةٌ للنقد، أي تدعيماً لبنية طرأ عليها الضعف. فالرؤية المسيحية كانت نصباً عالياً لم يكن يمكن أن يقوض حتى من أجل إعادة بنائه" (39).

وقد ازدادت هذه الصورة المسيحية الصارمة للإسلام حدة وتوتراً بطرق لا تحصى كان بينها، خلال العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، تشكيلة واسعة من الشعر، والجدال المتفقه، والتطيّر الشائع (40). وبحلول هذا الوقت، كان الشرق الأدنى قد أُدغم تماماً في التصور المسيحي اللاتيني للعالم – كما حدث في أغنية رولان حيث تُصور عبادات العرب على أنها تشمل ماهومت وأبولو. ومع منتصف القرن الخامس عشر، كما أظهر آر. وو. سذرنْ بذكاء لامع، أصبح واضحاً للمفكرين الغربيين الجادين "أن عليهم أن يفعلوا شيئاً ما حول الإسلام" الذي كان قد قلب الموقف بعض الشيء بوصوله عسكرياً الى أوروبا الشرقية. ويروي سذرنْ حدثاً احتدامياً بين 1450 و 1460 حين حاول أربعة رجال متفقهين هم جون أوف سيغوفيا، ونيكولاس أوف كوسا، وجان جرمان، وإينياس سيلفيس (البابا بولس II) أن يعالجوا الإسلام من خلال "مؤتمر". وكانت الفكرة فكرة جون أوف سيغوفيا؛ وكان يُنتوى للمؤتمر أن يكون مؤتمراً معداً لمواجهة الإسلام يحاول فيه المسيحيون أن يحملوا المسلمين على اعتناق المسيحية بالجملة. "وقد اعتبر جون المؤتمر أداة ذات وظيفة سياسية بالإضافة الى وظيفته الدينية المحددة، وبعبارات ستمسُّ وتراً حساساً في صدور المحدثين، قال أنه حتى لو استمر المؤتمر عشر سنوات فإنه سيكون أقل كلفة وأقل تدميراً من الحرب". ولم يكن الرجال الأربعة على اتفاق؛ إلا أن الحدث حاسم لأنه كان محاولة على درجة جيدة من التسفسط واللطافة – وجزءاً من محاولة أوروبية عامة من بيْدْ الى لوثر – لوضع شرق ممثل فعلاً أمام أوروبا، ولمسرحة الشرق وأوروبا معاً بطريقة متناسقة. وكان القصد من ذلك أن يوضح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام لم يكن أكثر من صورة معدولة ضالة للمسيحية. ويختتم سذرن كلامه كما يلي:

"إن أكثـر الأشـياء جـلاء لنـا الآن هـو عجـز أي مـن أنظمـة الفكـر هـذه (المـسيحية الأوروبيـة) عـن تقـديم إيـضاح مقنـع إقناعـاً تامـاً للظـاهرة التـي انطلقت هذه الأنظمة لإيضاحها (الإسلام) وعجزها الى حد أبعد عن أن تـؤثر في مجرى الأحداث العلمية بشكل حاسم. وعلى مستوى عملي لـم تكـن الأحداث فيالنهاية كما تكهّن بها أكثـر المـراقبين ذكـاء: لا بالقـدر نفـسه مـن الخير ولا بالقدر نفسه من السوء؛ وقد يكـون جـديراً بالملاحظـة أن الأحـداث لم تأتِ بصورة أفضل مما أتت عليه حين توقع خير الحكـام، بثقـة، أن تنتهـي نهاية سعيدة. هل حدث أي تقدم في معرفـة المـسيحيين للإسـلام؟ لا بـد لي أن أعبر عن اقتناعي بأنه كان ثمة تقـدم. حتـى إذا كـان حـل المـشكلة قد ظل غائباً عن الأبصار بعنـاد، فقـد أصـبح التعبيـر عـن المـشكلة وتقريرهـا أكثر تعقيداً أو أكثر عقلانية، وأكثر اتصالاً بالتجربة . . . ولقـد أخفـق البـاحثون الذين أجهدوا أنفسهم في دراسـة مشكلة الإسـلام فـي العـصور الوسـطى في إيجاد الحل الذي بحثوا عنه وتمنوه. بيد أنهم طوروا عادات للعقـل وقـوى للإدراك قد تستحق، في رجال آخرين وفـي حقـول دراسـة أخـرى، النجـاح" (41).

إن أفضل قسـم من تحليل سـذرْنْ، هنا وفي أمكنة أخرى من تاريخـه الـوجيز لآراء الغرب في الإسـلام، هو إظهاره لكوه ما يصبح في النهايـة أكثـر تـشذيباً وتعقيداً وتشابكاً هو جهل الغرب، لا جسـد ما من المعرفـة الغربيـة الإيجابيـة التي تزداد حجمـاً ودقـة. ذلـك أن الاختلافـات لهـا منطقهـا الخـاص، وجدليـة نموها وانحطاطها الخاصة. لقد كُدسـتْ فـوق محمـد فـي العـصور الوسـطى حزمة من الخصائص التي تطابقت مع "شـخـصية أنبيـاء (الـروح الحـرة) [فـي القرن الثاني عشر] الذين ظهروا في أوروبا، وادعـوا أنهـم صـادقون، وجمعـوا وراءهم أتباعاً". وبطريقة مـشابهة، فمـا دام محمـد قـد اعتُبـر ناشـراً لـوحي زائف، فقد أصبح هو كذلك تجسيداً للشبق، والفسـق، والـشذوذ الجنـسي، وسلـسلة كاملـة مـن الخيانـات المتنوعـة التـي اشـتقت جميعـاً بـصورة

"منطقية" من انتحالاتـه المذهبيـة (42). وهكـذا اكتـسب الـشرق ممثلـين، بوجه من القول، وتمثـيلات، كـان كـل منهـا أكثـر محـسوسية، وأكثـر تطابقـاً داخلياً، مع أحد الأوضاع الطارئة الغربيـة، ممـا كـان قـد سـبقه. وكـأن أوروبـا، بعد أن استقرت مرة على اعتبار الـشرق موضـعاً ملائمـاً لـتقمص اللانهـائي في شـكل نهائي، أصبحت عاجزة عن الإقلاع عـن هـذه الممارسـة؛ ويـصبح الـشرق والـشرقي، عربيـاً، مـسلماً، أو هنـدياً، أو صـينياً، أو أيـاً كـان، شـبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المـسيح، أوروبـا، الغـرب) يفتـرض أنهـم كانوا يقلدونه. ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربيـة النرجـسية الطابع؛ أما شخصيتها الأسـاسية فلم يطرأ عليها من تغير. وهكـذا نجـد فـي القرنين الثـاني عـشر والثالـث عـشر تـصديقاً عامـاً لكـون "الجزيـرة العربيـة" على حواشـي العالم المـسيحي ملجـأً طبيعيـاً للهراطقـة العـصاة" (43) وأن محمداً كان مرتداً داهية؛ بينما سيكون مستشرق باحـث، ومخـتص ألمعـي ذلق، في القرن العشرين، هو من يشير الى أن الإسلام ليس في الحقيقة إلا هرطقة آرية من الدرجة الثانية (44).

الآن يكتسب وصـفنا المبـدئي للاسـتـشراق بأنـه حقـل متفقـه محـسوسيةً جديدة. فالحقل هو غالباً فضاءٌ مغلـق. ومفهـوم التمثيـل مفهـوم مـسرحي: فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله، وعلى هذا المـسرح سـتظهر شخـصيات دورهـا هـو أن تمثـل الكـل الأوسـع الـذي تنبـع هـي منـه. ويبـدو الشرق، إذن، لا امتداداً دون حدود خارج العالم الأوروبي المـألوف، بـل حقـلاً مغلقاً، مسرحاً تمثيلياً ملصقاً بأوروبا. والمستشرق ليس إلا الفـرد المخـتص بمعرفـة تحمـل مـسؤوليتها أوروبـا كلهـا، بالطريقـة نفـسها التـي يكـون بهـا جمهـور مـن المـشاهدين، تاريخيـاً وثقافيـاً، مـسؤولاً عـن (ومـستجيباً لــ) مسرحيات نظمهـا، تقنيـاً، الكاتـب المـسرحي. وفـي أعمـاق هـذا المـسرح الـشرقي يكمـن مخـزون مـسرحي (ريبرتـوار) ثقـافي هائـل تبتعـث مـواده الفردية عالماً رائعاً في ثرائه: الفينيق، وكليوباترا، وعدن، وطرواده، وسـدوم، وعــاموره، وعــشتار، وآيــزيس، وأوزيــريس، وملكــة ســبأ، وبابــل، والجــن،

والمجوس <الثلاثة>، ونينوى، وبرستر جون، وماهومت، وعشرات آخرين؛ وضعيات إطارية، وفي بعض الحالات أسماء فقط، نصف متخيلة، نصف معروفة؛ عفاريت، وشياطين، وأبطال، ورعب، ولذات، وشهوات. وقد تغذى الخيال الأوروبي بإغراق من هذا المخزون: فبين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر استقى مؤلفون رئيسيون مثل أريوسطو، وملتُن، ومارلو، وتاسو، وشكسبير، وسرفانتس، وناظمو أغنية رولان وقصيد السيد، من كنوز الشرق من أجل إنتاجهم بطرق أبرزت خطوط الصور والأفكار والشخصيات التي تسكن الشرق ومنحتها حدة ونصاعة أكبر. وبالإضافة الى ذلك، فقد دفع الكثير مما اعتبر بحثاً استشراقياً متفقهاً في أوروبا بأساطير عقائدية الى موضع الفاعلية، حتى حين بدت المعرفة وكأنها تتقدم بحق.

ثمة مثل بارز على كيفية التقاء الشكل المسرحي بالصور المتفقهة في مسرح الاستشراق، هو كتاب بارتلمي ديربيلو المكتبة الشرقية، الذي طبع، بعد وفاته، عام 1697 مع مقدمة لأنطوان غالان. وتعتبر مقدمة تاريخ كمبردج للإسلام الذي صدر حديثاً كتاب المكتبة الشرقية، جنباً الى جنب مع إنشاء جورج سيل التمهيدي لترجمته للقرآن (1734)، وكتاب سيمون أوكلي تاريخ العرب (1708، 1718) "ذات أهمية بالغة" في زيادة "الفهم الجديد للإسلام" اتساعاً، وفي إيصاله "الى جمهور قارئ أقل جامعية" (45). وهذا وصف قاصر لعمل ديربيلو الذي لم يكن مقصوراً على الإسلام كما كان كتاباً سيْل وأوكلي. وباستثناء واحد هو كتاب يوهان هوتنغر تاريخ الشرق الذي ظهر عام 1651، فقد بقي المكتبة الشرقية المرجع الرئيسي السائد في أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر. وكان مجال الكتاب في الحقيقة هائلاً. وقد قارن غالان، الذي كان أول مترجم لألف ليلة وليلة، ومستعرباً متميزاً، بين ما حققه ديربيلو وبين كل عمل سابق له بملاحظة المدى العريض الهائل لمشروعه. وقد قرأ ديربيلو عدداً كبيراً جداً من المؤلفات، كما يقول غالان، بالعربية، والفارسية، والتركية مما جعله قادراً

على الإطلاع على معلومات حول قضايا كانت قد بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الأوروبيين (46). وبعد أن قام ديربيلو، أولاً، بتأليف قاموس لهذه اللغات الشرقية، تابع عمله ليدرس التاريخ، والشريعة، والجغرافيا، والعلوم، والفنون في الشرق بكلا نمطيها الرائع الخارق والحقيقي الصادق. ومن ثم قرر أن يؤلف كتابين الأول مكتبة، وهو قاموس مرتب على حروف الهجاء، والثاني مجموعة مختارات (انطولوجي). ولم ينته سوى القسم الأول فقط.

وفي مسرده للمكتبة، يقول غالان أن كلمة "الشرقي" كان قد خطط لها أن تشمل بصورة رئيسية شرقي المتوسط (The Levant)، مع أن المرحلة الزمنية التي تغطيها المكتبة، يتابع غالان بإعجاب، لم تبدأ أبداً مع خلق آدم وتنته في الزمن الذي "نحيا فيه نحن": بل إن ديربيلو قد أوغل في التاريخ الى ما قبل ذلك، الى زمن "غابر أكثر قدماً" كما وصف في التواريخ المدهشة الخرافية، الى <مرحلة الجماعة المسماة> السليمانيين السابقين على آدم .. ومع اطراد وصف غالان، نعرف أن المكتبة، كانت "مثل أي" تاريخ آخر للعالم، إذ أن ما حاولت أن تفعله هو أن تقدم جامعاً للمعرفة المتاحة للإنسان عن قضايا مثل الخلق، والطوفان، وخراب بابل، الى آخر ذلك، بفارق، هو أن مصادر ديربيلو كانت شرقية، وقد قسم التاريخ الى نوعين: مقدس ومدنس (وكان اليهود والمسيحيون في الأو، والمسلمون في الثاني) والى عهدين: ما قبل الطوفان وما بعده. وهكذا استطاع ديربيلو أن يناقش تواريخ شديدة التباين مثل المغول، والتتار، والأتراك، والسلافيين؛ وقد تناول أيضاً جميع أقاليم الإمبراطورية الإسلامية من الشرق الأقصى الى أعمدة هرقل، بعاداتها، وطقوسها، وتقاليدها، وشروحها، وسلالاتها، وقصورها، وأنهارها ونباتاتها. وعمل كهذا، رغم أنه أولى شيئاً من الاهتمام الى "مذهب ماهومت الشاذ" الذي أنزل أضراراً بالغة بالمسيحية" كان أكثر دقة واتقاناً في إحاطته من أي عمل آخر سابق عليه. ويختتم غالان "إنشاءه" بطمأنة القارئ بإسهاب الى أن مكتبة ديربيلو "مفيدة ومرضية" بشكل فريد؛ إذ أن المستشرقين الآخرين مثل بوسْتل،

وسكاليجر، وغوليس، وبوكوك، واربينس أنتجوا دراسات استشراقية كانت ضيقة جداً في طبيعتها النحوية، أو المعجمية، أو الجغرافية، أو ما شابه ذلك. وكان ديربيلو وحده قادراً على أن يكتب كتاباً يستطيع إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية أكثر قيمة من أن تكون دون مردود أو ثمار. وديربيلو وحده، كما يرى غالان، حاول أن يشكل في أذهان قرائه فكرة كافية الاتساع عن معنى أن يعرف الإنسان الشرق ويدرسه. فكرة بمقدورها أن تفعل شيئين في آن واحد: أن تملأ العقل، وأن تشبع توقعات المرء العظيمة سابقة التصور (47).

في مثل جهود ديربيلو، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرقنته، وفي ما يقوله غالان عن مادته ومادة ديربيلو الشرقية، يظهر من مكان لآخر شعور واضح بالفوقية. كما أنه في أعمال جغرافيي القرن السابع عشر مثل رافائيل دومان، كان بمقدور الأوروبيين أن يدركوا أن الشرق كان يُتجاوز ويُحال الى عالم عتيق مع تطور العلوم الغربية (48). لكن ما يبدو واضحاً ليس الميزة النابعة من امتلاك منظور غربي وحسب، بل أن ثمة أيضاً التقنية الظافرة المتمثلة في تناول خصوبة الشرق الهائلة وتحويلها بصورة منتظمة، بل أبجدية أيضاً، الى شيء في متناول معرفة العامة في الغرب. وحين قال غالان عن ديربيلو إنه يشبع توقعات الإنسان فقد عنى، فيما أعتقد، أن المكتبة لم تحاول أن تعيد النظر في الأفكار المتداولة المتوارثة عن الشرق. ذلك أن ما يفعله المستشرق هو أن يؤثق الشرق ويؤكده في أعين قرائه؛ وهو لا يحاول، أو يرغب في ، زعزعة القناعات الثابتة. وكل ما فعلته المكتبة الشرقية هو أنها مثّلت الشرق بصورة أكثر كمالاً ووضوحاً، فاستحال ما كان ربما مجموعة لا تماسك بينها من الحقائق المكتسبة دون انتقاء والمتعلقة بشكل غامض بتاريخ بلدان شرقي المتوسط، والصور التوراتية، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وهلمّ جراً، الى شاسعة (بانوراما) شرقية عقلانية من الألف الى الياء. تحت المدخل

المتعلق بمحمد سرد ديربيلو أولاً جميع أسماء النبي، ثم انتقل الى تأكيد قيمة محمد العقائدية والمذهبية كما يلي:

"هذا هو المنتحل المشهور ماهومت، المؤلف والمؤسس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين، نسميها نحن الماهومتية. راجع المدخل (إسلام). وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الإسلامية، أو الماهومتية، الى هذا النبي المزيف كل المدائح التي نسبها الآريون، والبولسيون، أو البوالسة، والهراطقة الآخرون الى يسوع المسيح، مجردين إياه في الوقت نفسه، من ألوهيته .." (49).

و "المحمدية" هي التسمية الأوروبية العلائقية (والمهينة)، أما "الإسلام" وهو الإسم الصحيح، فإنه يُسقط ويُدرج تحت مدخل آخر. "الهرطقة . . . . التي نسميها نحن الماهومتية" "تُلتقط" بوصفها تقليداً لتقليد مسيحيّ للدين الحق. ومن ثم يستطيع ديربيلو أن ينتقل في المسرد التاريخي الطويل لحياة محمد، الى عملية سردية مباشرة تقريباً. غير أن الموضع الذي يخصه لمحمد هو المهم في المكتبة. ذلك أن الخطر النابع من هرطقة طليقة دون قيد ينتفي بتحويل هذه الهرطقة الى مادة مكشوفة عقائدياً جاهزة للترتيب الأبجدي. وهكذا لا يبقى محمد منفلتاً يجوب العالم الشرقي فاسقاً، لا أخلاقياً، مهدداً، بل يجلس في هدوء في حيزه (البارز دون شك) على مسرح الاستشراق (50). ويُعطى محمد نسباً، وتفسيراً، بل حتى تطوراً، تنطوي كلها تحت الجمل الخبرية البسيطة التي تمنعه من الشرود الى مكان آخر.

إن صوراً مثل هذه عن الشرق هي صور من حيث أنها تمثل ذاتاً كبيرة جداً أو تشكل تعبيراً عنها – ذاتاً تنتشر، في غياب هذه الصور، انتشاراً يقربها من المحال، وتمنح هذه الصور الإنسان القدرة على إدراك هذه الذات أو معاينتها؛ ثم إن هذه الصور هي، كذلك، شخصيات ترتبط بأنماط كالمغرورين

والمتباهين، والبخلاء، والشرهين، الذين أنتجهم ثيوفراستس، ولابروييه، أو سلْدنْ، وربما لم يكن صحيحاً تماماً أن يقال إن المرء يرى شخصيات مثل الجندي المختال المتباهي، أو محمد المنتحل، ما دام الحصر الأسلوبي لشخصية ما يُفترض في أفضل الحالات أن يسمح للمرء باستيعاب نمط نوعي كلي دون صعوبة أو التباس. ومع ذلك، فإن شخصية محمد كما يرسمها ديربيلو هي صورة لأن النبي المزيف جزء من تمثيل مسرحي عام يسمى الشرقي تتضمن <ذاته> الكلية في المكتبة.

يستحيل فصل الطبيعة التعليمية للتمثيل الذي يقدمه الاستشراق عن الأجزاء الأخرى من الأداء. وفي عمل متفقه مثل المكتبة الشرقية، التي كانت نتيجة لدراسة وبحث منتظمين، يفرض المؤلف نظاماً ضابطاً على المادة التي عليها يعمل؛ وبالإضافة الى ذلك، فإنه يريد أن يكون جلياً للقارئ أن ما تنقله الصفحة المطبوعة هو حكم منظم منسق على المادة. وهكذا فإن ما تنقله المكتبة هو فكرة عن قوة الاستشراق وفعاليته اللتين تذكّران القارئ باستمرار بأن عليه، منذ الآن، لكي يصل الشرق، أن يمر عب رالمشابك والتقنينات التي يقدمها المستشرق. ولا يقتصر الأمر على أن الشرق يعدّل بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل إن الشرق يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربي لأغراض التصويب والتحقيق، لا الى مصادر شرقية أولاً، بل الى أعمال استشراقية أخرى. ويصبح المسرح الاستشراقي، كما أسميه عبر هذه الدراسة، نظاماً من الصرامة الأخلاقية والمعرفية. ومن حيث هو فرع من فروع الدراسة يمثل المعرفة الغربية المؤسسة للشرق، فإن الاستشراق يغدو بذلك ممارساً لقوة ذات اتجاهات ثلاثة: على الشرق، وعلى المستشرق، وعلى "المستهلك" الغربي للاستشراق. وسيكون خطأ، فيما أعتقد أن نقلل من شأن العلاقة ذات الاتجاهات الثلاثة التي تتأسس بهذه الطريقة. ذلك أن الشرق ("في الخارج هناك" باتجاه الشرق) يُصوب، بل يعاقب أيضاً، لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي: عالمـ"نا" نحن؛

وهكذا يشرقن الشرق. وتلك عملية لا تقتصر على تحديد الشرق باعتباره إقليم المستشرق، بل إنها كذلك تفرض على القارئ الغربي المبتدئ أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديربيلو الأبجدية) باعتبارها الشرق الحقيقي. وتصبح الحقيقة، باختصار، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفقهة، لا المادة نفسها التي تبدو، بمرور الزمن، وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق.

وليس من الصعب أن نتفهم هذه العملية التعليمية أو أن نعللها. وينبغي أن يتذكر المرء من جديد أن جميع الثقافات تفرض تصويبات على الواقع الخام، محوّلة إياه من موجودات عائمة دون ضابط الى وحدات للمعرفة. ولا تكمن المشكلة في أن هذا التحويل يحدث بالفعل، إذ أنه طبيعي جداً أن يقاوم العقل الإنساني هجوم الغرابة التي لم تخضع لمعالجة بعد عليه؛ ولذلك فإن الثقافات كانت دائماً تميل الى إخضاع الثقافات الأخرى لتحوّلات كاملة، متلقية إياها لا كما هي بل، من أجل مصلحة المتلقي، كما ينبغي أن تكون. غير أن الشرقي، على أية حال، كان دائماً، بالنسبة للغرب مثل جانب ما من جوانب الغرب؛ ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلوللية الجرمانية المسيحية. ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء الى شيء آخر: وهو يفعل ذلك من أجل نفسه، ومن أجل ثقافته، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي. وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة؛ فهي تدرّس، ولها جمعياتها الخاصة، ودورياتها، وتقاليدها، ومفرداتها، وبلاغتها التي ترتبط كلها، بطرق أساسية، بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب وتنبع، في الوقت نفسه، من هذه المعايير، والتي تميل، كما سأظهر فيما بعد، الى أن تصبح أكثر، لا أقل، كلية في ما تحاول أن تفعله الى درجة أن المرء، حين يقوم بمسح الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين، يخرج بانطباع طاغ هو انطباع عن تخطيطات الاستشراق الخالية من الحساسية للشرق بأكمله.

تتجلى البداية المبكرة لهذه التخطيطات من الأمثلة التي قدمتها لصور تمثيل الغرب للشرق في العصر الكلاسيكي اليوناني. أما مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته هذه الصور المتأخرة، التي بنيت على الصور المبكرة، ومدى العناية المفرطة الذي بلغته تخطيطاتها، ومدى الفاعلية الاحتدامية للموضع الذي احتلته في الجغرافيا التخيلية الغربية، فيمكن أن توضح إذا انتقلنا الآن الى جحيم دانتي. لقد كان إنجاز دانتي الحقيقي في الملهاة الإلهية أنه جمع بسلاسة بين التصوير الواقعي العادي وبين نظام من القيم المسيحية كوني وسرمدي. وما يراه دانتي الحاج إذ يتجول في الجحيم، والمطهر، والفردوس هو رؤيا فذة ليوم القيامة. يرى باولو وفرنسيسكا، مثلاً، وقد حشرا في الجحيم الى الأبد بسبب آثامهما، ومع ذلك فإنهما يعاينان وهما يلعبان، بل يعيشان بالفعل، أدوار الشخصيات والأفعال التي انتهت بهما الى حيث سيكونان الى الأبد. وهكذا فإن كلاًّ من الشخوص في رؤيا دانتي لا يمثل نفسه فقط بل إنه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الذي خُص به. ويظهر "موميتو" – محمد – في فصل (كانتو) 28 من الجحيم. وقد وضع في الثامنة من دوائر الجحيم التسع. وفي التاسعة من الماليبولج العشر، وهي دائرة من الخنادق الكئيبة التي تحيط بمعقل الشيطان في الجحيم. وهكذا فقبل أن يبلغ دانتي محمداً، يمر عبر دوائر تحتوي على أناس آثامهم من مرتبة أدنى: ذوي الشهوات الجامحة، وذوي الأطماع، والشرهين، والهراطقة، وذوي الغضب الجامح، والمدفوعين برغبة الانتحار، والمجدّفين باسم الرب. وبعد محمد، ثمة فقط المزيفون والخونة (وبينهم يهوذا، وبروتس، وكاسيس) قبل أن يبلغ الإنسان قعر الجحيم، حيث يوجد الشيطان ذاته: وينتمي محمد، بهذه الصورة، الى تركيب سلالي متصلب من الشرور، في فصله من يسميهم دانتي "ناشرو الفضيحة والفتنة". وعقاب محمد، وهو أيضاً مصيره الأبدي، عقاب مثير لاشمئزاز من نمط فريد. فهو أبداً يقطع الى نصفين من ذقنه الى دبره، مثل برميل تمزق أضلاعه، كما يقول دانتي. ولا يوفر شعر دانتي على القارئ

عند هذه النقطة أياً من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي اليها عقوبة باهرة كهذه: فأمعاء محمد وبرازه يوصفان بدقة لا تني. ويشرح محمد مسببات عقابه لدانتي، مشيراً كذلك الى علي، الذي يتقدمه في صف الآثمين الذين يشقُّهم الشيطان الحارس الى نصفين؛ كما يطلب محمد من دانتي أن يحذر رجلاً اسمه، فرا دولشينو، وهو قسيس مرتدّ دعا أصحابه الى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات واتُهم بأنه كانت له خليلة، مما ينتظره من عذاب. ولا بد أن القارئ قد أدرك الآن أن دانتي رأى تطابقاً بين الشهوانية المقرفة لدى محمد ودوليشينو، وبين ادعائهما لمكانة دينية بارزة كذلك.

إلا أن هذا ليس كل ما لدى دانتي ليقوله عن الإسلام. فقبل ذلك تظهر جماعة صغيرة من المسلمين في الجحيم. ويقف ابن سينا وابن رشد، وصلاح الدين بين أولئك الوثنيين الفضلاء الذين يحصرون، جنباً الى جنب مع هيكتور، وإينياس، وإبراهيم، وسقراط وأفلاطون، وأرسطو، في الدائرة الأولى من الجحيم، ليقاسوا هناك أقل درجة ممكنة من العقاب (بل عقاباً شريفاً في الواقع) لأنهم لم يُمنحوا نعمة الوحي المسيحي. ويعجب دانتي، طبعاً، بفضائلهم وإنجازاتهم، لكنما كان عليه أن يصدر عليهم حكماً، مهما كان خفيفاً، لأنهم لم يكونوا مسيحيين، بالمصير الى الجحيم. إذ لا شك أن الأبدية ملغ عظيم للتمايزات والفروق، غير أن الأعراف البالية والاستثناءات الخاصة المتمثلة في وضع إشراقيين سابقين على المسيحية في الفصلة نفسها من اللعنة "الوثنية" مع مسلمين تالين للمسيحية، لا تسبب أي قلق لدانتي. ورغم أن القرآن يميز المسيح بأنه نبيّ، فإن دانتي اختار أن يعتبر الفلاسفة المسلمين العظام والملك المسلم <صلاح الدين> جهلةً بالمسيحية. ثم إن كونهم قادرين على أن يسكنوا المستوى الرفيع نفسه الذي يسكنه أبطال الماضي الكلاسيكي الغابر وحكماؤه هو رؤيا معزولة عن التاريخ، تشبه رؤيا رافائيل في جداريّته "مدرسة أثينا" التي يقف فيها ابن رشد على أرض المجمع (الأكاديمية)

كتفاً الى كتف مع سقراط وأفلاطون (شبيهاً بما يحدث في كتاب فينيلون حوار الموتى (1700 – 1718) حيث يدور نقاش بين سقراط وكونفوشيوس).

وتشكل تمييزات دانتي وإدراكه الشعري الصافي للإسلام مثلاً على الحتمية الخططية بل الكونية (كوزمولوجية) تقريباً التي يصبح بها الإسلام وممثلوه المعينون مخلوقات أنتجها الفهم الغربي الجغرافي، والتاريخي، وفوق كل شيء، الأخلاقي؛ فالمعلومات التجريبية حول الشرق أو حول أي من أجزائه لا تشكل إلا عاملاً ضئيلاً، وما هو هام وحاسم هو ما أسميه هنا الرؤيا الاستشراقية، وهي رؤيا لا تقتصر بأية حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب. وتزيد طاقات دانتي الشعرية من حدة توتر هذه المنظورات التي يعاين الشرق من خلالها، وتجعلها أكثر لا أقل تمثيلاً، ويُثبت محمد، وصلاح الدين، وبان رشد وابن سينا، في نظام كوني رؤ يوي – يُثبّتون، ويمدون، ويؤطرون، ويسجنون، دون اعتبار لشيء سوى "وظيفتهم الأدائية" والأنساق التي يحققونها فوق خشبة المسرح التي يظهرون عليها. وقد وصف إشعيا برلين تأثير مثل هذه المواقف بالطريقة التالية:

في مثل هذا النظام الكوني يكون عالم الإنسان (وفي صورة معدلة أخرى يكون الكون كله) تركيباً سلالياً واحداً شاملاً لكل شيء. وهكذا فإن تعليل وجود كل شيء منه كما هو موجود، وحيث هو موجود، وفي زمن وجوده، وتعليل كونه يفعل ما يفعله، هو، بحد ذاته، تبيان غايته والى أي مدى ينجح في تحقيق هذه الغاية، وما علاقات التنسيق والانضواء بين الغايات التي تسعى اليها مختلف الذوات الساعية الى غايات في الهرم المتناغم الذي تشكله هذه الذوات مجتمعة. وإذا كانت هذه صورة للواقع صحيحة، فإن التعليل التاريخي، مثل جميع أشكال التعليل، ينبغي أن يتكون، قبل كل شيء، من نسبة الأفراد والجماعات والأمم والأجناس كل الى مكانه السليم في النسق الكوني. وأن نعرف الموقع "الكوني" لشيء ما أو

لشخص ما هو أن نقول ما هـو ومـاذا يفعـل، وفـي الوقـت نفـسه، أن نقـول لمـاذا يجـب أن يكـون كمـا هـو وأن يفعـل مـا يفعلـه؛ ومـن هنـا، فـأن يكـون الـشيء وأن يمتلـك قيمـة، أن يوجـد وأن يمتلـك وظيفـة أدائيـة (وأن يحقـق هذه الوظيفة بنجاح كامل تقريبـاً) هـي، جميعـاً، أمـر واحـد بذاتـه. فالنـسق والنسق وحده،هو الذي يبرز الى الوجود كل ما هو أن نتصور أنـساقاً؛ وكلمـا أمكن لحدث أو فعل أو شخصية أن يظهر كونه حتمياً الـى درجـة أكبـر، كلمـا كان قد فهم فهماً أفضل، كلمـا كانـت بـصيرة الباحـث أكثـر نفـاذاً، وكلمـا كنـا أكثر قربـاً الـى الحقيقـة الواحـدة النهائيـة. وهـذا الموقـف منـاقض للتجريبيـة مناقضة عميقة" (51).

وكذا هـو، بالفعـل، موقـف المستـشرق بـشكل عـام، فهـو يـشارك الـسحر والأسـاطير في امتلاك طبيعة النظام المغلق الماثلة في كونه محتوياً لذاتـه، مدعّماً لذاته. وفي نظـام كهـذا تكـون الأشـياء مـا هـي لأنهـا مـا هـي لمـرة واحـدة والـى الأبـد، ولأسـباب وجوديـة (انطولوجيـة) لا تـستطيع أي مـادة تجريبيـة أن تغيرهـا، أو تزحزحهـا عـن موضـعها. والمواجهـة الأوروبيـة مـع الشرق، وبشكل خاص مع الإسلام، دعمت هذا النظام في تمثيـل الـشرق وحولـت الإسـلام، كمـا اقتـرح هنـري بيـرن، الـى التجـسيد الخـالص لـذات خارجية بُنيت نقيضاً له الحضارة الأوروبيـة كلهـا منـذ العـصور الوسـطى. وقـد كان لانحطاط الأمبراطورية الرومانية نتيجة للغزو البربري أثر ملـيء بالمفارقـة الضدية، هو تمثل الأساليب البربرية في الثقافات الرومانية والمتوسـطية أي في رومانيا، بينما كانت نتيجة الغزو الإسلامي الذي بدأ في القـرن الـسابع، في رأي بيرن، إزاحة مركز الثقافة الأوروبية بعيداً عن البحر المتوسـط، الـذي كان آنئذ منطقة عربية، وباتجاه الشمال. "وبدأت الجرمانية تلعب دورهـا فـي التـاريخ، فحتـى تلـك اللحظـة كـان التـراث الرومـاني مـستمراً دون انقطـاع. وانغلقت أوروبا على نفسها، وأصبح الـشرق – حـين لـم يكـن مجـرد مكـان يذهب اليـه المـرء للتجـارة – ثقافيـاً، وفكريـاً، وروحيـاً خـارج أوروبـا والحـضارة الأوروبية التي أصبحت بكلمات بيرن "مجتمعاً واحداً مسيحياً عظيماً ملتـصقاً

ومحدداً بالمؤسسة الكنسية ... وغدا الغرب الآن يعيش حياته الخاصة" (52). وفي قصيدة دانتي، وأعمال بيتر المبجّل، والمستشرقين الكلونياكيين الآخرين، وفي كتابات المماحكين المسيحيين ضد الإسلام من غيبرت أوف توجنت، وبيدْ، الى روجر بيكن، ووليم أوف طرابلس، وبيرشارد أوف ماونت صهيون، ولوثر، وفي قصيد السيد وفي أغنية رولان، وفي عطيل شكسبير (هذا المنتهك للعالم)، في كل ذلك يمثل الشرق والإسلام دائماً في صورة خارجي له دور خاص ليلعبه داخل أوروبا.

والجغرافيا التخيلية، ابتداء من الصور الباهرة التي نجدها في الجحيم، الى الحيزات النثرية التي يقدمها ديربيلو في المكتبة الشرقية، تمنح الشرعية لمفردات ولكون من الإنشاء التمثيلي تختص بمناقشة الإسلام والشرق وفهمهما؛ وما يعتبره هذا الإنشاء حقيقة – كون محمد منتحلاً، مثلاً – هو جزء مكوّن مؤسس من الإنشاء، وتقرير يجبر الإنشاء المرء على أن يقرره كلما ورد الإسم "محمد"؛ ويكمن تحت جميع الوحدات المختلفة للإنشاء الاستشراقي، وبهذا أعني ببساطة المفردات التي تستخدم كلما كان الشرق موضوع حديث أو كتابة – طقم من المجازات الممثلة ؛ وهذه المجازات هي بالنسبة للشرق – للإسلام، وهو مدار اهتمامي الرئيسي هنا – كما الأزياء المؤسلبة بالنسبة للشخصيات في مسرحية ما، فهي، مثلاً، كالصليب الذي يحمله الإنسان العادي، أو كالزي متعدد الألوان الذي يرتديه هارلكوين في مسرحية من مسرحيات الملهاة الفنية * وبكلمات أخرى، فنحن لسنا بحاجة الى البحث عن التطابق بين اللغة المستعملة لوصف الشرق والشرق نفسه، لا لأن هذه اللغة غير دقيقة، بل لأنها لا تحاول أن تكون دقيقة أصلاً. فما تحاول هذه اللغة أن تفعله، كما حاول دانتي ذلك في الجحيم، هو في وقت واحد أن تميز الشرق وتصفه باعتباره أجنبياً، وأن تتمثله بشكل خططي على خشبة مسرح جمهوره ومديره وممثلوه كائنون لأجل أوروبا فقط؛ ومن هنا التذبذب بين المألوف والأجنبي، فمحمد هو دائماً المنتحل (فهو مألوف، لأنه يتظاهر بأنه كالمسيح الذي

نعرفـه) وهـو دائمـاً الـشرقي (أي أجنبـي، إذ رغـم كونـه بـشكل مـا "مثـل" المسيح فهو في الحساب الأخير ، ليس مثله).

وبـدلاً مــن إدراج قائمــة لجميــع المجــازات المرتبطــة بالــشرق – بغرابتــه، وبتمايزه، وبحسيته الغريبة المدهشة وهلم جـراً – فإننـا نـستطيع أن نـصدر تعميمات حول هذه المجازات كما تنوقلـت عبـر عـصر النهـضة؛ فهـي جميعـاً خبرية وذاتية البرهـان؛ والـزمن الـذي تـستخدمه هـو اللازمنـي الـسرمدي؛ وهي تخلق انطباعـاً بـالتكرار والقـوة؛ وهــي دائمـاً منـاظرة لمعـادل أوروبـي، محدد أحياناً وغير محدد أحياناً أخرى، لكنها ذات مرتبة أدنى إطلاقاً من هـذا المعادل. ولوصف هذه الوظائف الأدائية كلها يكفي غالباً أن نـستخدم صـيغة الكينونة البسيطة "هـو كـائن" <أو صـيغة الجملـة الاسـمية "هـو طويـل"> وهكـذا فـإن محمـداً (كـائن) منتحـل، وقـد رُسـمت العبـارة نفـسها وجعلـت لاهوتية في مكتبة ديربيلو، ومنحت طبيعة احتدامية من قبل دانتـي. ولـيس ثمة من حـادة لتقـديم خلفيـة تاريخيـة، إذ أن الـدليل المطلبـو لادانـة محمـد متضمن في الصيغة (هو كائن). والمستخدم للعبارة لا يـسوّغها أو يـدعمها، كما أنه لا يبدو ضرورياً أن يقال إن محمداً "كان" منتحلاً؛ وكذلك فـإن المـرء لا يحتـاج الـى أن يقـدر للحظـة واحـدة أن تكـرار العبـارة قـد لا يكـون ضـرورياً، فعلعبارة تكرر، ومحمد هو منتحل، وكل مرة يلفظ المرء العبارة يـصبح محمـد منـتحلاً أكبـر، ويكتـسب مؤلـف العبـارة درجـة أعلـى بقليـل مـن الـسلطة المرجعية من كونه قد أعلنها. ومن ثم فإن عنـوان سـيرة محمـد المـشهورة التي كتبهـا هنـري بريـدو فـي القـرن الـسابع عـشر هـو الطبيعـة الحقيقيـة للانتحال. وأخيراً فإن مـن الطبيعـي أن فـصلات مثـل المنتحـل (أو الـشرقي، في هذا المجال) تتضمن، بل إنهـا تتطلـب، نقيـضاً مـا هـو بـشيء آخـر عـن طريق الخداع، ولا هو بحاجة الى تحديد هوية صريح الى مـا لا نهايـة. وهـذا النقيض هو "الغربي" أو، في حالة محمد، المسيح.

فلسفياً، إذن، إن نمط اللغة أو الفكر أو الرؤيا التي ما زلت أسميها في هذا البحث بصورة عامة جداً الاستشراق، هو شكل من أشكال الواقعية الجذرية (الراديكالية). وأي امرئ يستخدم الاستشراق – وهو عادة معالجة أسئلة، أو أشياء، أو خصائص، أو أقاليم اعتبرت شرقية، يخصص، ويسمي، ويثبت، ويشير الى ما يتحدث عنه، أو ما يفكر به، بلفظة أو بعبارة يُرى فيما بعد أنها "اكتسبت طبيعة الواقع أو، ببساطة أشد، أصبحت عين الواقع. والاستشراق، من وجهة نظر بلاغية، هي بشكل مطلق تشريحي وتعدادي: واستخدام مفرداته، هو الاشتغال بتخصيص الأشياء الشرقية بدقة، وتقسيمها الى أجزاء تسهل السيطرة عليها. أما نفسياً، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصارب التوهمي (بارانويا) ومعرفة من عليها. أما نفسياً، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصاب التوهمي (بارانويا) ومعرفة من نمط آخر مختلف – على سبيل المثال – عن المعرفة التاريخية العادية. وهذه في اعتقادي، بضع من النتائج التي تؤدي اليها الجغرافيا التخيلية والحدود الاحتدامية التي تقوم برسمها. غير أن ثمة تحولات هي، تحديداً، تحولات حديثة لهذه النتائج المشرقنة. والى هذه سألتفت الآن.

الفصل الأول:

مشاريع

من الضروري أن نتفحص النجاح الأكثر ألقاً للاستشراق على صعيد الفاعلية العملية حتى لو لم يكن ذلك إلا من أجل أن ندرك الخطأ التام (ومناقضة الحقيقة) الكامنين في الفكرة المهددة بعمق التي عبر عنها ميشيليه حين قال، إن "الشرق يتقدم" لا يقهر، خطراً حاسماً على آلهة

النور بـسحر أحلامـه، وبـسحر ظلّيتـه" (53). لقـد مـرت العلاقـات الثقافيـة، والماديـة، والفكريـة بـين أوروبـا والـشرق بمراحـل لا تحـصى، رغـم أن الخـط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك أثراً محدداً دائماً على أوروبا. ومـع ذلـك، فقـد كـان الغـرب بـشكل عـام هـو الـذي زحـف علـى الـشرق، لا العكـس. والاسـتـشراق هـو المـصطلح النـوعي الـشامل الـذي أسـتخدمه فـي هـذه الدراسة لوصف التناول الغربي للـشرق: الاسـتـشراق هـو الفـرع مـن فـروع المعرفة الذي تنوول به الشرق (وبه يُتناول) بطريقة منتظمة، من حيـث هـو موضــوع للــتعلم، والاكتــشاف، والتطبيــق. إلا أننــي، إضــافة الــى ذلــك، اســتخدمت المـصطلح لتخـصيص تلـك المجموعــة مــن الأحــلام، والــصور، والمفردات المتوفرة لكل من حاول أن يتحدث عما يقع شرق الخـط الفاصـل. وهذا البعدان للاستشراق ليـسا غيـر متطـابقين، لأن أوروبـا، باسـتخدامهما معاً، استطاعت أن تزحف على الشرق، بأمـان وبمعنـى غيـر مجـازيّ. وهنـا أود أن أناقش، بشكل رئيسي، الأدلة المادية على هذا الزحف.

بالنسبة لأوروبا كان الشرق، باستثناء الإسلام، حتـى القـرن التاسـع عـشر ميداناً ذا تاريخ مستمر من الـسيطرة الغربيـة التـي لـم تُتحـد. ويـصدق هـذا بجلاء على التجربة البريطانية في الهند، وعلى التجربة البرتغاليـة فـي جـزر الهند الشرقية، والصين، واليابان، وعلى التجربتين الفرنسية والإيطاليـة فـي أقـاليم مختلفـة مـن الـشرق. وكـان ثمـة أمثلـة متقطعـة لمواقـف متـصلبة للسكان الأصليين تحاول خلخلة الـسكينة الناعمـة كمـا حـدث فـي 1638 – 1639 حـين طـردت مجموعــة مــن المــسيحيين اليابـانيين البتغـاليين مــن المنطقة؛ إلا أن الـشرق العربـي والإسـلامي، بـشكل عـام، كانـا الوحيـدين اللـذين واجهـا أوروبـا بتحـد لـم تجـد لـه حـلاً علـى الأصـعدة الـسياسية، والفكرية، ولزمن قصير، الاقتصادية أيضاً. فقد حمل الاستشراق فـي داخلـه، إذن، لمعظم تاريخه، سمة موقف أوروبي إشكالي بإزاء الإسلام؛ وحول هـذا الجانـب شـديد الحـساسية مـن الاسـتـشراق سـيتمحور اهتمـامي فـي الدراسة الحاضرة. لقـد كـان الإسـلام، دون شـك، إسـتفزازاً حقيقيـاً بطـرق

عديـدة. فقـد كـان قريبـاً مـن المـسيحية قربـاً مقلقـاً جغرافيـاً وثقافيـاً. وقـد اســتقى مــن التقاليــد اليهــو – هيلينيــة، واســتعار بــشكل خــلاّق مــن المسيحية، وكان بمقدوره أن يفاخر بنجاحات لا تنـافس عـسكرياً وسياسـياً. بل إن ذلك لم يكن كل شيء. فالأصـقاع الإسـلامية تقـوم مجـاورة للأصـقاع التوراتية، بل حتى فوقها؛ وأكثر من ذلك، فإن قلـب المجـال الإسـلامي كـان دائماً ولا يزال الإقليم الأكثر قرباً الى أوروبا، وهو ما سمي بالـشرق الأدنـى، أو المشرق الأدنى. والعربيـة والعبريـة لغتـان سـاميتان، وهمـا معـاً تفـرزان، وتعيدان إفراز، مواد هي باستمرار ذات أهمية حيوية للمسيحية. ومنذ نهايـة القـرن الـسابع حتـى معركـة ليبـانتو عـام 1571 كـان الإسـلام، فـي شـكله العربـي، والعثمـاني ، أو شــمال – الإفريقـي والإســباني، قـد طغـى علـى المسيحية الأوروبية أو هددها تهديداً فعـالاً. ولـم يكـن ممكنـاً أن يغيـب عـن ذهن أي أوروبي، ماضياً أو حاضراً، كون الاسلام قد فاق روما إشعاعاً وسـما عليها. ولم يكن حتى غيبون نفـسه اسـتثناء علـى هـذه القاعـدة، كمـا هـو جلي في المقطع التالي من الانحدار والسقوط *:

"في أيـام نـصر الجمهوريـة الرومانيـة كـان هـدف مجلـس الـشيوخ أن يقـصر قادته وفيالقه على حرب واحدة، وأن يخمدوا عدواً أول إخماداً كـاملاً قبـل أن يستثيروا عداوة آخر. وقد قوبلت هذه المبادئ الأساسية الهيابـة للـسياسة بالازدراء من قبل الخفاء العرب المليئـين شـهامة وحماسـة. وقـد غـزا هـؤلاء الخلفــاء بنــبض الحيويــة نفــسه، وبالنجــاح نفــسه، خلفــاء أغــسطس وأرتاكسيركس؛ وأصبح الملوك المتنافسون في الوقت نفـسه فريـسة لعـدو كانوا لزمن طويل جداً قد اعتادوا أن يحتقروه. وخلال عشر سنوات من حكـم عمر، أخضع العرب لطاعته 36 ألف مدينة وقلعة، ودمـروا أربعـة آلاف كنيـسة ومعبد للكافرين، وشيدوا 1400 جامع للمارسة ديانة محمد. وبعد مئة سـنة من هربـه مـن مكـة، امتـد نفـو1 خلفـاء محمـد وسـلطانهم مـن الهنـد الـى المحـــيط الأطلـــسي، عبـــر الأقـــاليم المختلفـــة والنائيـــة . . . . ."(54).

وحين لم يكن المصطلح الشرق ببساطة مرادفاً للمشرق الأسيوي كلـه، أو لم يكن مقصوداً به، بشكل عـام، تخـصيص البعيـد والغريـب المـدهش، فقـد فُهم، بصورة صـارمة، بوصـفه ينطبـق علـى الـشرق الإسـلامي. وغـدا هـذا الـشرق "الهجـومي" الناشـط رمـزاً لمـا أسـماه هنـري بوديـه "موجـة المـد الآسيوي" (55). وكانت هذه هي الحال، بالتأكيد، في أوروبـا خـلال أواسـط القرن الثامن عـشر، وهـي النقطـة التـي توقفـت عنـدها مخزونـات المعرفـة "الشرقية"، مثل المكتبة الشرقية، لـديربيلو عـن أن تعنـي بـشكل رئيـسي الإسـلام، أو العـرب، أو العثمـانيين. وحتـى فـي ذلـك الوقـت، كانـت الـذاكرة الثقافية، بصورة يسهل تفهمها، قد أولت مكانة بـارزة لأحـداث بعيـدة نـسبياً مثل سقوط القسطنطينية، والحروب الصليبية، وفـتح صـقلية وإسـبانيا، غيـر أنه إذا كانت هذه الأحداث رمزاً للشرق المهدد، فإنها في الوقـت نفـسه لـم تمحُ ما بقي من آسيا.

فقد كانت ثمة دائماً الهند، حيث سيطرت أوروبـا، وبـشكل رئيـسي انكلتـرا، بعد فترة طويلة (1600 – 1758) من النشاط التجاري أساسـاً، بـصفتها قـوة محتلة وبعد أن كانت البرتغـال قـد أرسـت القواعـد الأولـى للوجـود الأوروبـي في أوائل القرن السادس عشر، غير أن الهند نفسها لم تشكل مـرة واحـدة تهديداً محلياً لأوروبا. بل، على العكس مـن ذلـك، لقـد كـان انهيـار الـسلطة المحليـة فـي الهنـد وتحولهـا الـى مـسرح للتنـافس بـين الـدول الأوروبيـة وللسيطرة الأوروبيـة الـسياسية المباشـرة، الـسبب فـي أن أوروبـا أصبحت قـادرة علـى معاملـة الـشرق الهنـدي بـذلك التعـالي الامتلاكـي – دون أن تعامله أبداً بـذلك الحـس بـالخطر الـذي احتفظـت بـه أوروبـا للإسـلام (56). وعلى أية حال، فقد كان ثمة تفـاوت هائـل بـين هـذا التعـالي ويـن المعرفـة الايجابية الدقيقة. لقـد كانـت مـداخل ديربيلـو فـي مكتبتـه عـن الموضـوعات الهندو – فارسية كلها مستقارة من مصادر إسـلامية. ومـن الـصواب أن يقـال أنه حتى أوائل القـرن التاسـع عـشر كانـت "اللغـات الـشرقية" تعتبـر مرادفـاً "للغـات الـسامية". وقـد أدت النهـضة الـشرقية التـي تحـدث عنهـا كوينـتْ وظيفة توسيع بعض الحدود التي كانت على درجة كبيرة من الـضيق والتـي

كـان فيهـا الإسـلام المثـل الـشرقي الـشامل (57). ولـم تكتـسب السنسكريتية، والديانة الهندية، والتاريخ الهندي مرتبـة المعرفـة العلميـة إلا بعد جهود سير وليم وجونز في الجزء الأخير من القرن الثـامن عـشر؛ بـل إن اهتمـام جـونز بالهنـد ذاتـه جـاءه عـن طريـق اهتمامـه ومعرفتـه الـسابقين بالإسلام.

ليس مفاجئاً، إذن، أن يكون الانتاج الرئيسـي الأول للدراسـات الاسـتـشراقية بعد مكتبة ديربيلو كتاب سـيمون أوكلـي، تـاريخ العـرب، الـذي ظهـر المجلـد الأول منـه عـام 1708. وقـد أبـدى مـؤرخ حـديث للاسـتـشراق رأيـاً يقـول أن موقف أوكلي من المسلمين – وهو أن المسيحيين الأوروبيـين يـدينون لهـم بأول ما عرفوه عن الفلسفة – كان "صدمة مؤلمة" للجمهـور الأوروبـي. ذلـك أن أوكلي يم يجعل هذا السبق الإسلامي واضحاً فـي كتابـه وحـسب؛ بـل إنه "أعطى أوروبا مذاقها الأول الموثق والجوهري لوجهة النظر العربيـة فيمـا يخص الحروب مع البيزنطيين والفـرس" (58). إلا أن أوكلـي، مـع ذلـك، كـان حريـصاً علـى أن يتبـرأ مـن التـأثير المعـدي للإسـلام، وخلافـاً لزميلـه ولـيم وسـتن (وهو خليفة نيوتن في جامعة كمبردج)، فقد أوضح دائماً أن الإسـلام كان هرطقة مستنكرة. وعلى الطرق الآخـر، فـإن حماسـة وسـتن للإسـلام أدت الى طرده من كمبردج عام 1709.

كان السبيل الى الثروات الهندية (الـشرقية) يقتـضي دائمـاً المـرور أولاً عبـر الأقاليم الإسلامية؛ كما كان يقتضي تحمل التأثير الخطر للإسلام مـن حيـث هو نظام من المعتقدات شبه آري. وكان النجـاح، علـى الأقـل خـلال معظـم القرن الثامن عشر، حليف بريطانيا وفرنسا. وكانت الامبراطورية العثمانية قـد استقرت منذ زمن طويل في وضع من الهرم المريح (بالنسبة لأوروبا) هو مـا يسمى في القرن التاسع عشر "المـسألة الـشرقية". وقـد دخلـت بريطانيـا وفرنـسا فـي حـروب ثنائيـة فـي الهنـد بـين 1744 و 1748 ثـم بـين 1756 و 1763 قبـل أن يخـرج البريطـانيون، فـي 1769، متملكـين للـسيطرة الفعليـة

اقتصادياً وسياسياً على شبه القارة الهندية. فأي شيء كان أكثر حتمية من أن يختار نابليون الاستمرار في مضايقته لأمبراطورية بريطانيا الشرقية بأن يعترض أولاً سبيلها الإسلامي، مصر؟ ورغم أن غزو نابليون لمصر عام 1798 كان قد سبقه، مباشرة تقريباً، مشروعان استشراقيان رئيسيان على الأقل، فإن هذا الغزو، ثم الاندفاعة القصيرة الى سورية، كان لهما دون منازع الأثر العظيم في تاريخ الاستشراق الحديث. وقبل نابليون، لم تكن قد جرت إلا محاولتان (كلاهما على يد باحث) لغزو الشرق بتعريته من حجبه وبالنفاذ كذلك الى ما وراء الملجأ النسبي للشرق التوراتي. وقد قام بالمحاولة الأولى ابراهام – هيسانت أنكتيل – دوبرون (1731 – 1805) الذي كان منظّراً شاذاً للمساواة، وإنساناً استطاع أن يوفق في ذهنه بين الجانسنية والسنية الكاثوليكية والبراهمية، ورحل الى آسيا من أجل أن يبرهن على الوجود البدائي الفعلي لشعب مختار ولسلاسل الأنساب التوراتية. لكنه، بدلاً من ذلك، تجاوز غرضه المبدئي ووصل في رحيله شرقاً حتى بلغ سورات (Surat) ليجد ثمة خبيئة من النصوص الأفيستية، وليكمل ثمة أيضاً ترجمته للأفيستا. وقال ريمون شفاب معلقاً على النتفة الأفيستية الغامضة التي دفعت بأنكتيل الى الرحلة، إنه بينما "نظر الباحثون الى نتفة أكسفورد الشهيرة ثم عادوا الى دراساتهم، فإن انكتيل نظر اليها ثم انطلق الى الهند".

وقد لاحظ شفاب كذلك أن أنكتيل وفولتير كانا ذوي اهتمام مشترك بالشرق وبالتوراة، رغم أنهما كانا، مزاجياً وعقائدياً، على طرفي نقيض مطلقين "إذ كان غرض الأول أن يجعل التوراة أكثر وثوقية وعصمة على الجدل، بينما كان غرض الثاني أن يجعلها أكثر بعداً عن التصديق". ومن المفارقة الفكهة أن ترجمة انكتيل للأفيستا قد خدمت غرض فولتير، لأن اكتشافات الأول "أدت بسرعة الى توجيه النقد الى النصوص التوراتية ذاتها التي كانت حتى تلك اللحظة قد اعتبرت نصوصاً موحى بها" وقد وصف شفاب الحصيلة النهائية لرحلة انكتيل وصفاً جيداً:

"عام 1759، أنهى انكتيل ترجمته للأفيستا في سورات؛ وعام 1786 أنهى ترجمته لليوبانيشادز في باريس – حافزاً قناة اتصالال بين شقي العبقرية الانسانية، مصححاً وموسعاً النزعة الإنسانية لحوض البحر المتوسط. وقبل أقل من خمسين سنة من ذلك، كان أبناء وطنه قد سئلوا عن معنى أن يكون الإنسان فارسياً، حين علمهم كيف يقارنون المآثر الباهرة التي خلفها الفرس بتلك التي خلفها الاغريق. وقبل انكتيل لم يكن المرء ليبحث من أجل الحصول على معلومات حول التاريخ الغابر لكوكبنا، إلا عند الكتاب العظماء من نيزكاً فضائياً. ولقد كان في متناول اليد كونٌ من الكتابة، غير أنه ندر أن قدر أحد المساحة الشاسعة لهذه الأصقاع المجهولة. وبدأ هذا الإدراك بعد ترجمة انكتيل للأفيستا، ووصل ذروته المذهلة بفضل الاكتشافات التي تمت في آسيا الوسطى للغات التي تضاعفت بعد بابل. وقد أدخل انكتيل الى مدارسنا، التي كانت حتى ذلك الوقت محدودة بتراث عصر النهضة الأغريلاتيني الضيق، والذي كان الإسلام نفسه قد نقل معظمه الى الغرب، رؤيا الحضارات لا تحصى تنتمي الى أزمنة غابرة ولعدد لانهائي من الآداب؛ وإضافة، فإن بضعة الأقاليم الأوروبية لم تكن المناطق الوحيدة من العالم التي تركت بصماتها على التاريخ" (59).

للمرة الأولى، جُلي الشرق لعيني أوروبا في الوجود المادي لنصوصه، ولغاته، وحضاراته. وللمرة الأولى أيضاً، اكتسبت آسيا بعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً به تستطيع أن تدعم أساطير نأيها الجغرافي وعظم مساحتها. وبأحد تلك التعويضات المتقلصة الحتمية لاتساع ثقافي مفاجئ، تلت جهود انكتيل الاستشراقية الجهود التي قام بها وليم جونز وهو ثاني المشروعين قبل – النابوليونيين اللذين ذكرتهما أعلاه. وبينما فتح أنكتيل آفاقاً بكراً فقد قام جونز بإغلاقها، مقنناً، ومجدولاً، ومقارناً. وقد كان جونز، قبل أن يغادر انكلترا الى الهند عام 1783، عالماً متقناً للعربية، والعبرية، والفارسية. وقد تكون معرفته لهذه اللغات قد بدت أقل إنجازاته أهمية: إذ كان أيضاً شاعراً،

وقانونيـاً، وامـرءاً متعـدد الثقافـات، وكلاسـيكياً، وباحثـاً لا يكـلّ، تؤهلـه قـواه للحظوة عنـد شخـصيات مثـل بـنجمن فـرانكلن، وإدمونـد بيـرك، وولـيم بـت، وصموئيل جونسـن. وفي الوقت الملائم أُسـند اليـه "منـصب مـشرف ومـربح في جزر الهند الشرقية". وفور وصوله لتسلم مهام منصبه مع شـركة الهنـد الشرقية بدأ بمـسار الدراسـة الشخـصية التـي كـان لهـا بعـد ذلـك أن تـضم الشرق، وتسيجه، وتدجنه أن تحوله، بذلك، الى إقلـيم مـن أقـاليم المعرفـة الأوروبيـة. ومـن أجـل علمـه الشخـصي وعنوانـه "موضـوعات للاكتنـاه أثنـاء إقامتي في آسيا" عدّد جـونز بـين المـواد التـي تناولهـا استقـصاؤه "قـوانين الهندوسـيين والمحمـديين؛ الـسياسـة والجغرافيـة الحـديثتين للهندسـتان؛ أفـضل الـسبل لحكـم البنغـال؛ الحـساب والهندسـة والعلـوم المزيجـة للآسـيويين؛ الطـب والكيميـاء، والجراحـة، والتـشريح عنـد الهنـود؛ الانتـاج الطبيعـي للهنـد؛ الـشعر، والخطابـة وعلـم الأخـلاق فـي آسـيا؛ موسـيقى الـشعوب المـشرقية؛ التبـادل التجـاري، والتـصنيع والزراعـة، والتجـارة فـي الهند"، وما الى ذلك. وفي 17 آب 1787، كتب بلهجـة لا إدعائيـة فيهـا الـى لورد ألثورب يقول: "إن طموحي هو أن أعرف الهنـد بـصورة تفـوق معرفـة أي أوروبي آخر بها في أي زمن". وهنا بالضبط كان بمقدور بلفـور عـام 1910 أن يجد أول جذر غـامض، لادعائـه بأنـه، بـصفته انكليزيـاً، يعـرف الـشرق أفـضل وأكثر مما عرفه أي إنسان آخر.

كان عمل جـونز الرسـمي القـانون، وهـي مهنـة ذات دلالـة رمزيـة بالنـسبة لتاريخ الاستشراق. فقبل سبع سـنوات مـن وصـول جـونز الـى الهنـد، كـان وارن هيستنغز قد قرر أن الهنود ينبغـي أن يُحكمـوا تبعـاً لقـوانينهم الخاصـة، وهو مشروع أعمق مبادرة وجـرأة ممـا يبـدو عليـه للوهلـة الأولـى، ذلـك أن التـشريع القـانوني الـسنـسكريتي لـم يكـن موجـوداً حينئـذ، بـصورة صـالحة للاستخدام العملي، إلا فـي ترجمـة فارسـية، ولـم يكـن ثمـة مـن إنكليـزي يعرف السنسكريتية بإتقان يسمح له بـالرجوع الـى النـصوص الأصـلية. وقـد اسـتطاع أحـد مـوظفي الـشركة، وهـو تـشارلس ولكنـز، أن يـتقن

السنسكريتية أولاً، ثم بدأ بترجمة قوانين مانو؛ وسرعان ما بدأ جونز بمساعدته في هذا المجهود. (كان ولكنز، بالمناسبة، أول مترجم للْـ يدْبهاغافاد – غيتا)، وفي كانون الثاني عام 1784، عقد جونز الاجتماع التدشيني لجمعية البنغال الآسيوية، التي كان لها أن تصبح، بالنسبة للهند، ما كانته الجمعية الملكية بالنسبة لانكلترا. وبصفته أول رئيس للجمعية، وبصفته قاضياً، فقد اكتسب جونز المعرفة الفعالة بالشرق وبالشرقيين التي كان لها فيما بعد أن تجعل منه المؤسس غير المنازع للاستشراق (بتعبير أي.جي.آربري). وكانت أهداف جونز – التي يعتقد أنه حققها فعلاً بدافع لا يقاوم للترميز والتقنين، ولاخضاع التنوع اللانهائي للشرق "لدليل مختار كامل" من القوانين، والأرقام، والعادات، والأعمال – هي: أن يحكم وأن يتعلم، ثم أن يقارن الشرق بالغرب. وتشير أشهر أقواله الى أي مدى كان الاستشراق الحديث، حتى في بداياته الفلسفية، فرعاً مقارناً من فروع المعرفة، أسمى أهدافه تأسيس اللغات الأوروبية في مصدر شرقي قصيّ وخال من الأذى:

"اللغة السنسكريتية، مهما كان ماضيها الغابر ذات بنية رائعة، أكثر كمالاً من اليونانية، وأكثر اتساعاً وغنى من اللاتينية، وأكثر رهافة وأناقة تشذيب من كليهما؛ لكنها، رغم ذلك، ترتبط بكل منهما بأواصر قربى، على كلا الصعيدين: جذور الأفعال، والأشكال النحوية، أقوى من أن تكون جاءت نتيجة المصادفة؛ بل إنها من القوة في الواقع بحيث لا يمكن لفقيه لغوي أن يدرس هذه اللغات الثلاث بإمعان دون أن يؤمن بأنها انبثقت من مصدر ما مشترك" (60).

كان العديد من المستشرقين الانكليز الأوائل في الهند، كما كان جونز، باحثين قانونيين، أو كانوا، وذلك شيق فعلاً، أطباء ذوي ميول تبشيرية قوية. وبقدر ما يستطيع المرء أن يدرك، كان معظمهم ملهماً بغرض مزدوج هو اكتناه "علوم آسيا وآدابها، على أمل تسهيل التسامي فيها، وأمل تنمية

المعرفة وتحسين الأداب في الوطن – الأم" (61). بهذه الطريقة عبر هنري توماس كولبروك عن الهدف المشترك للاستشراق في المجلد التذكاري المئوي للجمعية الآسيوية الملكية التي تأسست عام 1823. وقد كان للمستشرقين المحترفين الأوائل، مثل جونز، دوران فقط ليؤدوهما في تعاملهم مع الشرقيين المحدثين، إلا أننا لا نستطيع اليوم تخطئتهم بسبب تضييقات فرضتها على إنسانيتهم الطبيعة الغربية الرسمية لوجودهم في الشرق. لقد كانوا إما قضاة أو أطباء. وكان حتى إدوارد كوينت، الذي كتب بطريقة ما وراثية (ميتافيزيقية) أكثر منها واقعية، مدركاً لهذه العلاقة الشفائية (الثيروبوتيكية) إدراكاً غامضاً. فقد استخدم في خصائص الديانات عبارتي "آسيا والأنبياء" و "أوروبا والأطباء" (62). وقد تنامت المعرفة الفعلية للشرق من الدراسة المتقنة للنصوص الكلاسيكسة وبعد ذلك فقط انتقلت الى تطبيق هذه النصوص على الشرق الحديث. إنقاذ جزء من جلال ماض كلاسيكي شرقي ضائع من أجل أن يسهل ارتقاء الشرق الحاضر. وكان ما أخذه الأوروبي من الماضي الكلاسيكي الشرقي رؤيا (وآلافاً من الوقائع والمصنفات) كان وحده قادراً على استخدامها بأفضل السبل؛ وقد منح الأوروبي للشرقي الحديث التسهيل والتسامي – والى جانبهما فوائد محاكمته وتقديره لما كان الأفضل للشرق الحديث.

كانت لجميع المشاريع الاستشراقية قبل نابليون خصيصة مميزة هي أنه لم يكن ثمة إلا القليل مما يمكن القيام به مسبقاً من أجل نجاح المشروع. فلقد تعلم انكتيل وجونز، مثلاً، ما تعلماه حول الشرق بعد أن وصلا اليه فقط. وكانا، بمعنى ما، يجابهان الشرق بأكمله، ولم يستطيعا إلا عد زمن، وبعد درجة عالية من الارتجال، أن يشذبا الشرق الى إقليم أصغر. لكن نابليون بالمقابل، لم يكن يهدف الى ما هو أقل من أخذ مصر بأكملها، وكانت تجهيزاته السابقة للحملة ضخمة ومحكمة بصورة لا مثيل لها. ورغم ذلك، فقد كانت هذه التجهيزات خططية الى درجة التعصب وكانت – إذا كان لي أن أستخدم الكلمة – نصيةً. وهذه ملامح ستتناول بشيء من

التحليل في السياق الحاضر . يبدو أن أشياء ثلاثة كانت، أكثر من أي شيء آخر، في بال نابليون وهو يعد العدة في إيطاليا عام 1797 لتحركه العسكري التالي. أولاً، والى جانب قوة انكلترا التي كانت لا تزال تهدده، لم تترك له انتصاراته العسكرية، التي توجتها معاهدة كامبوفورميو، مكاناً آخر يتجه اليه لتحقيق مجد آخر عدا الشرق. وإضافة، فقد كان تاليران، قبل ذلك بوقت قصير قد أشار الى المزايا التي تجنى من المستعمرات الجديدة في الظروف الحاضرة. "وقد قاده هذا المفهوم، جنباً الى جنب مع الاحتمال لايقاع الأذى ببريطانيا، باتجاه الشرق. ثانياً، كان نابليون قد انجذب الى الشرق منذ صباه؛ وتحتوي مخطوطاتن شبابه، مثلاً، على تلخيص قام به لكتاب مارينيي تاريخ العرب؛ وجلي من كتاباته وأحاديثه أنه كان مفعماً ن بعبارة جان تيري، بالذكريات والأمجاد التي كانت قد ارتبطت بالاسكندر المقدوني بشكل عام، وبمصر بشكل خاص" (63). ومن ثم، فإن فكرة فتح مصر من جديد، كأنه اسكندر جديد، قد طرحت نفسها عليه، مدعّمة الآن بالفائدة الإضافية المتمثلة في اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انكلترا. ثالثاً، اعتبر نابليون مصر مشروعاً ممكناً بالضبط لأنه عرف مصر تكتيكياً، واستراتيجياً، وتاريخياً وكذلك نصياً – ولا ينبغي أن يقلل من شأن النقطة الأخيرة. وما يقصد بـ "نصياً" هنا هو كون مصر شيئاً قرأ المرء عنه وخبره عبر كتابات ثقات أوروبيين محدثين وكلاسيكيين. وموضع الدلالة في هذا كله هو أن مصر بالنسبة لنابليون كانت مشروعاً اكتسب وجوداً حقيقياً في ذهنه، ثم في تجهيزاته لفتحها، من خلال تجارب تنتمي الى مملكة الأفكار والأساطير المستنبطة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. ولذلك صارت الخطط التي وضعها لمصر الأولى في سلسلة طويلة من المواجهات الأوروبية مع الشرق سخّرت فيها معرفة المستشرق الخابرة لأغراض استعمارية بصورة مباشرة؛ ذلك أنه في اللحظة الحاسمة التي كان فيها على المستشرق أن يقرر ما إذا كان ولاؤه وتعاطفه مع الشرق أو مع الغرب الفاتح، اختار المستشرق الغرب دائماً، منذ زمن نابليون وحتى اللحظة الحاضرة. أما فيما يخص الأمبراطور نفسه فإنه رأى الشرق كما كان

قد رُمز في البدء، أولاً في النصوص الكلاسيكية ثم من قبل الخبراء الاستشراقيين الذين بدت رؤياهم، المبنية على النصوص الكلاسيكية، بديلاً مفيداً للمواجهة الفعلية مع الشرق الحقيقي.

وإدراج نابليون لعدد كبير من المختصين في حملته المصرية من الشهرة بحيث لا يتطلب تفصيلاً في السياق الحالي. وكانت فكرته هي أن يؤسس نوعاً من سجل للمحفوظات حي (أرشيف) لحملته، في صورة دراسات حول كل الموضوعات الممكنة يقوم بها أعضاء معهد مصر الذي أنشأه. غير أن ما قد يكون أقل شهرة هو اعتماد نابليون السابق على الحملة على دراسات كونت دو فولني، وهو رحالة فرنسي نشر كتابه رحلة الى مصر وسورية في مجلدين عام 1787. وفيما عدا استهلالاً شخصياً قصيراً ينبئ القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (الذي ورثه) أمكنه من السفر الى الشرق عام 1783، فإن رحلة فولني وثيقة لا شخصية الى درجة تكاد تكون خانقة. لقد رآ فولني نفسه، كما يظهر، عالماً مهمته دائماً هي أن يسجل "الحالة الوجودية" للأشياء التي يراها. وتأتي ذروة الرحلة في المجلد الثاني، وهو مسرد للإسلام من حيث هو ديانة (64). وكانت آراء فولني في الإسلام بوصفه ديناً ونظاماً من المؤسسات السياسية عدائية، عداءً شرائعياً. ومع ذلك فقد وجد نابليون هذا العمل، وكتاب فولني الآخر نظرات في الحرب الراهنة للأتراك (1788) ذوي أهمية خاصة. فقد كان فولني، في الحساب الأخيرن فرنسياً حكيماً، وكان – مثل شاتوبريان ولامارتين من بعده بربع قرن – قد عاين الشرق الأدنى بوصفه مكاناً يحتمل ان تتحقق الطموحات الفرنسية الاستعمارية فيه. وكان ما أفاده نابليون من عمل فولني هو تعداد العقبات التي لا بد أن تواجهها أي حملة فرنسية في الشرق، في سلّم تصاعدي تبعاً لدرجة الصعوبة.

يشير نابليون صراحة الى فولني في تأملاته حول الحملة المصرية، الحملة على مصر وسورية، 1798 – 1799، التي أملاها على الجنرال برتران في

جزيرة القديسة هيلانة. ويقول نابليون أن فولني رأى أن ثمة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق، وأن أية قوة فرنسية لا بد أن تحارب ، ذلك، ثلاثة حروب: الأولى ضد إنكلترا، والثانية ضد الباب العالي العثماني، والثالثة، وهي أكثرها صعوبة، ضد المسلمين (65). ولقد كان تقدير فولني تقدير داهية متمرس ويصعب جداً أن يخطأ؛ إذ كان واضحاً لنابليون، كما سيكون لكل من يقرأ فولني، أن رحلته نظراته كانا نصين ناجعين لاستخدام أي أوروبي يود أن يحظى بالنجاح في الشرق. وبكلمات أخرى، فقد شكّل عمل فولني دليلاً كتابياً لتخفيف حدة الصدمة الانسانية التي ربما شعر بها الأوروبي لحظة تجربته المباشرة للشرق: ويبدو أن أطروحة فولني كانت التالية: إقرأ الكتابين، وبدلاً من أن تصاب بحس الخيبة بالشرق، فإنك ستشد الشرق إليك.

ولقد فهم نابليون فولني فهماً حرفياً تقريباً، لكن بطريقة تميز بها من حيث الرهافة واللطافة. ومنذ الظهور الأول لجيش فرنسا على الأفق المصري، بذل نابليون ما في وسعه من جهد لإقناع المسلمين بـ "أننا نحن المسلمون الحقيقيون" بعبارة بونابرت في إعلانه يوم 2 تموز (يوليو) 1798 لسكان الاسكندرية (66). ومتسلحاً بفريق من المستشرقين (جالساً في سفينة القيادة المسماة "الشرق") استغل نابليون عداء المصريين للماليك والجاذبية التي حملتها الفكرة الثورية عن تساوي الفرص أمام الجميع، ليشنّ ضد الإسلام حرباً فريدة في رقتها وانتقائيتها. وكان ما ترك أعمق الأثر في نفس المؤرخ العربي الأول للحملة، عبد الرحمن الجبرتي، اعتماد نابليون على الباحثين ليديروا اتصالاته مع السكان المحليين – ذلك ومعاينة مؤسسة فكرية أوروبية حديثة عن كثب (67). ولقد حاول نابليون في كل مجال أن يبرهن أنه كان يحارب من أجل الاسلام؛ وقد ترجم كل ما قاله الى عربية قرآنية، تماماً كما كان قواد الجيش الفرنسي قد حثّوا جنودهم على تذكّر الحساسية الإسلامية دائماً [قارن، بهذا الخصوص، أسلوب نابليون في مصر مع الأساليب الواردة في ألـ "المتطلبات" –

(Requerimiento) – وهي وثيقة أعدها الأسبان عـام 1513 – بالإسـبانية – لتقرأ على الهنود الحمر" "سـنأخذكم ونأخـذ زوجـاتكم وأطفـالكم عبيـداً، ثـم نبيعهم ونتخلص منهم بالطريقة التي يأمر بها صاحب الجلالة (ملـك إسـبانيا وملكتها)، وسنأخذ منكم بضائعكم وأشياءكم، ونُنزل بكـم كـل الأذى والـضرر اللذين نستطيعهما، أما التابعون الـذين لا يطيعـون" الـخ، الـخ] (68). وحـين أصبح واضحاً لنابليون أن القوة التي يقودها لـم تكـن كبيـرة بحيـث تـستطيع أن تفرض نفسـها على المصريين ، حاول أن يجعـل الأئمـة، والقـضاة، ورجـال الإفتاء، والعلماء، يؤولون القرآن بما يخدم مـصلحة الجـيش العظـيم. وتحقيقـاً لهذا الغرض، دُعي أساتذة الأزهر العلماء الستون الى مجلـسه، واسـتُقبلوا استقبالاً عسكرياً رسمياً، ثم مُنحوا فرصة أن يتمتعوا بإطراء نابليون وإعجابـه بالإسلام وبمحمد، وبإجلاله الواضح للقرآن، الـذي بـدا علـى إلفـة تامـة بـه. وقد نجحت خطـة نـابليون، وسـرعان مـا بـدا سـكان القـاهرة وكـأنهم فقـدوا ريبتهم بـالمحتلين (69). وفيمـا بعـد، أعطـى نـابليون نائبـه كليبـر تعليمـات مشـددة بأن يدير أمور مصر، بعـد أن يغادرهـا هـو، مـن خـلال المسـتـشرقين والقادة الدينيين المسلمين الـذين كـان باسـتطاعتهم أن يـستميلوهم الـى جانبهم؛ فأية سياسـة أخرى كانت حمقاء وباهظة التكاليف (70). ولقـد آمـن فيكتـور هوغـو بأنـه أدرك مجـد نـابليون التكتيكـي فـي حملتـه الـشرقية، وجسّده في قصيدته "هو":

"بجانب النيل، أجده مرة أخرى
ومصر تتألق بنيران فجره،
وصولجانه الامبراطوري يبزغ في الشرق
ظافراً، مليئاً بالحماسة، متفجراً بالانجازات
ابن المعجزة، أذهل أرض المعجزات
والشيوخ المسنون أجلّوا الأمير الفتي الحكيم
وملأ الناس خوفاً جيوشـه التي لم يكن لها سابق
ونبيلاً، جليلاً ظهر للقبائل المذهولة

مثل ماهومت غربي" (71).

إن نصراً كهذا النصر لم يكن يمكن أن يُعد إلا قبل حملة عسكرية، وربما لم يكن قادراً على إعداده سوى إنسان لم تكن له خبرة سابقة بالشرقة سوى ما أنبأته به الكتب والباحثون. وإن فكرة اصطحاب مجمع علمي (أكاديمية) كامل هي الى حد بعيد جانب من جوانب هذا الموقف النصي من الشرق. وقد غذّى هذا الموقف بدوره عن طريق مراسيم ثورية معينة (خصوصاً مرسوم العاشر من شهر جرمنال السنة الثالثة – الثلاثين من آذار عام 1793 – القاضي بتأسيس المدرسة الأهلية في المكتبة الوطنية، لتدريس العربية، والتركية، والفارسية) (72) كان غرضها غرضاً عقلانياً هو تعرية حتى أكثر أنماط المعرفة إبهاماً من سرّيتها المبهمة وتحويلها الى معرفة رسمية مؤسسة. وهكذا كان عدد كبير من مترجمي نابليون تلاميذ سلفستر دوساسي الذي كان، بدءاً من حزيران 1796، المدرس الأول والأوحد للعربية في المدرسة الأهلية للغات الشرقية. وأصبح ساسي، فيما بعد، تقريباً معلم كل مستشرق بارز في أوروبا حيث سيطر تلاميذه على هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن. وكان كثيرون منهم نافعين سياسياً، بالطرق التي كان بها عدد آخر نافعاً لنابليون في مصر.

لكن التعامل مع المسلمين لم يكن إلا جزءاً واحداً من مشروع نابليون للسيطرة على مصر. وكان الجزء الآخر تحويل مصر الى بلد مفتوح تماماً، ووضعها، بصورة كلية، في متناول التحليل المتقصي الأوروبي. وأصبح مقدّراً لمصر بعد كونها أرضاً للإبهام وقسماً من الشرق كان حتى تلك اللحظة معروفاً بصورة غير مباشرة من خلال مغامرات الرحّالة، والباحثين، والفاتحين، السابقين، أن تتحول الى دائرة للمعرفة الفرنسية. وهنا أيضاً تتجلى المواقف النصية والتخطيطية. فقد كان معهد مصر، بِفِرَق الكيميائيين، والمؤرخين، وعلماء الحياة، وعلماء الآثار فيه، وبجرّاحيه، ودارسي العصور الغابرة فيه، اللواء المتفقّه من ألوية الجيش. ولم تكن

مهمته أقل هجومية: أن يصوغ مصر في الفرنسية الحديثة؛ وبخلاف كتاب آبي لو ماسكرييه وصف مصر المنشور عام 1735، فإن كتاب نابليون كان يُنتوى له أن يكون مشروعاً كونياً. ومنذ اللحظات الأولى للإحتلال ، تقريباً، دفع نابليون المعهد الى أن يعقد اجتماعاته ويقوم بتجاربه – بعثاته الجامعة للحقائق، كما يمكن أن نسميها اليوم. وما هو أكثر أهمية هو أن كل ما قيل، أو شوهد، أو دُرس كان ينبغي أن يُسجل، ولقد سُجل بالفعل في المصادرة التملكية العظيمة لبلد من قبل بلد آخر، أي وصف مصر، الذي طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً بين 1709 و 1828 (73).

لا تكمن فرادة الوصف في حجمه فقط، أو حتى في ذكاء المسهمين فيه، بل في موقفه من موضوعه. وهذا الموقف هو ما يجعله ذا أهمية عظيمة في دراسة المشاريع الاستشراقية الحديثة. وتجلو الصفحات الأولى من المقدمة التاريخية للكتاب، التي كتبها جان – بابتيست – جوزيف فورييه، أمين المعهد، أن الباحثين بـ "عملهم" مصر كانوا في الوقت نفسه يعالجون، بصرامة، وبصورة مباشرة، نمطاً من الدلالة الثقافية، والجغرافية، والتاريخية النقية. فقد كانت مصر محور العلاقات القائمة بين أفريقيا وآسيا، بين أوروبا والمشرق، بين الذاكرة والواقع الفعلي:

"تحتل مصر، في تموضعها بين أفريقيا وآسيا، وفي سهولة اتصالها بأوروبا، مركز القارة القديمة. ولا يقدم هذا البلد سوى الذكريات العظيمة؛ فهي أرض الفنون، وهي تحفظ مآثر لا تحصى؛ وما تزال قائمة معابدها الرئيسية والقصور التي سكنها ملوكها – رغم أن أقل صروحها عراقة كانت قد شُيدت حين حدثت حروب طروادة. وقد رحل كل من هومر، وليكيرغس، وسولون، وفيثاغورس، وأفلاطون الى مصر لدراسة علومها، وديانتها، وقوانينها، وأسس الاسكندر مدينة عامرة بالرفاه والثراء فيها، مدينة تمتعت، لزمن طويل، بالسيادة التجارية، وشهدت بومبي، ويوليوس قيصر، ومارك أنتوني، وأوغسطس يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم كله. ومن هنا يليق

بهذا البلد أن يجذب اهتمام الأمراء العظام الذين يتحكمون بمصائر الأمم. ولم يحدث مرة أن أمة من الأمم حشدت لنفسها قوة ذات شأو، سواء في الغرب أو في آسيا، دون أن تقودها هذه القوة أيضاً باتجاه مصر، التي اعتبرت بوجه من الوجوه نصيبها الطبيعي" (74).

ولأن مصر كانت مفعمة بالدلالات والمعنى بالنسبة للفنون، والعلوم، والسياسة والحكم، فقد كان دورها أن تكون المسرح الذي تدور عليه الأحداث ذات الأهمية التاريخية العالمية. وبالاستيلاء على مصر، إذن، فإن القوة الحديثة كانت تجلو شدة بأسها وتسوغ التاريخ؛ وكان قدر مصر ذاتها أن تلحق بأمة أخرى، يُفضل أن تكون أوروبا. وإضافة الى ذلك، فإن هذه القوة الحديثة ستدخل أيضاً تاريخاً حددت العنصر المشترك فيه شخصيات في عظمة هوميروس، والاسكندر، وقيصر، وأفلاطون، وسولون، وفيثاغورس الذين باركوا الشرق بوجودهم، ماضياً، فيه. وبإيجاز، فقد وُجد الشرق من حيث هو طقم من القيم مرتبط لا بحقائقه الحديثة، بل بسلسلة من التماسات المثبتة التي كانت قد تمت بينه وبين ماض أوروبي قصيّ. وذلك مثل صاف على الموقف النصي التخطيطي الذي ما فتئت أشير اليه.

يستمر فورييه بطريقة مشابهة، وعلى مدى مئة صفحة ونيف (وحجم الصفحة، بالمناسبة، متر مربع، كأنما فُكّر بالمشروع وبحجم الصفحة بوصفها ذوي مقياس واحد). لكنه، من خلال الماضي العائم دون قيد، كان عليه أن يسوغ الحملة النابليونية باعتبارها شيئاً كان لا بد أن يحدث حين حدث. ولا يتخلى فورييه لحظة واحدة عن المنظور الاحتدامي (الدرامي). وبوعي دائم لجمهوره الأوروبي، وللشخصيات الشرقية التي كان يتحكم بها ويصرفها كيفما يشاء، يكتب:

"يتذكر المرء الانطباع الذي تركته على أوروبا بأكملها الأنباء المذهلة بأن الفرنسيين قد دخلوا الشرق . . . . . . وكان هذا المشروع العظيم قد دُرس

في صمت بإمعان وتأمل عميق، وأُعد له بدرجة من النشاط والسرية خدعتْ رصد أعدائنا القلقين الذين لم يدركوا، إلا لحظة حدوثه، أنه كان قد تُصُور، وخُطط له، ونُفذ بنجاح . . . . . . "

وكان لانقلاب مسرحي كهذا ميزاته بالنسبة للشرق أيضاً:
"هذا البلد الذي نشر معرفته الى أمم كثيرة، غارق الآن في البربرية".

ولم يكن إلا بطل حق ليستطيع أن يجمع هذه العوامل كلها معاً، وهو ما يصفه فورييه الآن:

"لقد قدّر نابليون حق قدره الأثر الذي سيتركه هذا الحدث على العلاقات بين أوروبا، والشرق، وأفريقيا، وعلى الملاحة في البحر المتوسط، وعلى مصير آسيا ... وأراد نابليون أن يقدم مثلاً أوروبياً نافعاً للشرق، وأن يجعل حياة السكان، في نهاية المطاف، أكثر سعادة، وأن يستحضر إليهم أيضاً جميع المزايا الكامنة في حضارة وصلت الى درجة الكمال. ولم يكن ممكناً تحقيق شيء من هذا كله دون التطبيق المستمر على المشروع للآداب والعلوم" (75).

أن يُنقذ إقليماً من بربريته الحاضرة ويعيده الى عظمته الكلاسيكية السابقة؛ أن يُلقن الشرق (لمصلحته هو) طرائق الغرب الحديث؛ أن يُحل القوة العسكرية محلاً أدنى، أو يقلل من أهمية دورها تعظيماً لمشروع المعرفة الممجدة التي اكتُسبت أثناء عملية السيطرة السياسية على الشرق؛ أن يصوغ الشرق، يعطيه شكلاً، وهويةً، وتحديداً يصحبه اعتراف كامل بمكانته في الذاكرة، وبأهميته بالنسبة للاستراتيجية الامبراطورية، وبدوره "الطبيعي" من حيث هو ملحق لأوروبا؛ أن يُجل المعرفة المجمعة خلال الاحتلال الاستعماري ويشرفها بتسميتها "اسهاماً في نمو المعرفة الحديثة" في حين لم يكن السكان الأصليون قد استشيروا أو عوملوا إلا

بوصفهم ذريعة لخلق نص لا تعود الفائدة منه على السكان الأصليين؛ أن يشعر المرء بنفسه أوروبياً في مركز القيادة، كيف شاء تقريباً، للتاريخ الشرقي، والزمن الشرقي، والجغرافيا الشرقية؛ أن يؤسس مجالات جديدة للتخصص؛ وأن ينشئ فروعاً جديدة للمعرفة، أن يقسّم، ويوزع، ويخطط، ويجدول، ويصنّف مؤشرات، ويسجل كل ما تتناوله الرؤيا (وما لا تتناوله)؛ أن يشكل من كل جزئية تُلاحظ تعميماً، ومن كل تعميم قانوناً لا يتغير للطبيعة الشرقية، والمزاج الشرقي والعقلية الشرقية، والنمط الشرقي؛ لكن، وفوق كل شيء، أن يحول الواقع الحي الى مادة للنصوص، وأن يمتلك (أو يظن أنه يمتلك) الواقع، بصورة رئيسية لأنه ما من شيء في الشرق يبدو وكأنه يقاوم قوة المرء: تلك هي ملامح الاسقاط الاستشراقي الذي تحقق كليةً في وصف مصر، هذا الكتاب الذي جعله ممكناً، هو بدوره، ودعمه، احتواء نابليون الاستشراقي الصرف لمصر باستخدام أدوات المعرفة والقوة الغربيتين، وعلى هذا النحو، يختتم فوربيه مقدمته معلناً أن التاريخ سيتذكر "كيف كانت مصر مسرح مجده [نابليون]، وستحفظ من النسيان جميع ظروف هذا الحدث الخارق" (76).

وبهذا يزيح الوصف التاريخ المصري أو الشرقي عن موضعه من حيث هو تاريخ له تماسكه الداخلي والخاص، وهويته، ومعناه. وبدلاً من ذلك، فإن التاريخ، كما هو مسجل في الوصف، يقتلع التاريخ المصري أو الشرقي ويحل محله، عبر توحيد هويته هو، مباشرةً، وبصورة فورية، بتاريخ العالم، وهو اسم استبدالي لبق لتاريخ أوروبا. وأن يُنقذ حدثاً ما من مطاوي النسيان هو، في عرف المستشرق، معادلٌ لتحويل الشرق الى مسرح للتمثيلات التي ابتكرها الشرق؛ هذا هو، بالضبط تقريباً، ما يقوله فوربيه. وإضافة، فإن مجرد القوة النابعة من كون الاستشراق قد وصف الشرق في إطار خصائص غربية حديثة ترفع الشرق من عوالم الإبهام الصامت، حيث كان قد انطرح مهملاً (باستثناء غمغمات بدائية نابعة من إحساسه الهائل، لكن غير المحدد، بماضيه الغابر) الى وضوح العلم الأوروبي الحديث. وهنا

يتجسم هذا الشرق الجديد – كما في أطروحة جيوفري سان – هيلير البيولوجية ، مثلاً، الواردة في وصف مصر – باعتباره توثيقاً للقوانين التي صاغها بوفون (77) عن التخصص الحيواني، أو يحقق الشرق غرض "التضاد المتنافر مع عادات الأمم الأوروبية" (78) بحيث يبرز التلذذ الغريب للشرقيين، فيُعمق ويُضيء، الصحو والعقلانية المميزين للعادات الغربية. أو، لنقتبس فائدة أخرى للشرق، يتم البحث في أجساد الأوروبيين عن خصائص معادلة لتلك الخصائص الفيزيولوجية الشرقية التي أمكنت تحنيط الأجساد بنجاح، من أجل تُحفظ أجساد الفرسان الذين سقطوا في ساحة الشرف بقايا شبه حية لحملة نابليون الشرقية العظيمة. (79)

بيد أن إخفاق احتلال نابليون لمصر عسكرياً لم يدمر في الوقت نفسه خصب الاسقاطات المستقبلية الشمولية التي طرحها هذا الاحتلال لمصر ولغيرها من بلدان الشرق، بل إن الاحتلال قد خلق، بالمدلول الحرفي للكلمة، تجربة الشرق الحديثة بأكملها كما أُوّل هذا الشرق ضمن الكون الإنشائي الذي أسسه نابليون في مصر، والذي كان بين أدواته المستخدمة للسيطرة والانتشار معهد مصر و وصف مصر. وكانت الفكرة، كما عبر عنها شارل – رو، أن مصر "وقد أعيدت الى عهد من الرفاه والثراء، وجُددت حيويتها ونضارتها على يد إدارة متنورة ... .
ستغمر بأشعتها الناشرة للحضارة جميع جيرانها الشرقيين" (80). صحيح أن القوى الأوروبية الأخرى، وبخاصة انكلترا، ستحاول أن تنافس فرنسا في هذه المهمة – الرسالة. لكن ما سيحدث ويكون تراثاً مستمراً للرسالة الغربية المشتركة في الشرق – بالرغم من مشاحنات الدول الأوروبية فيما بينها، وتنافسها غير اللائق، بل حروبها الفعلية كذلك – سيكون خلق مشاريع جديدة، ورؤى جديدة، ومبادرات جديدة توحد بين أجزاء إضافية من الشرق القديم وبين الروح الأوروبية الظافرة. فبعد نابليون، إذن، تغيرت لغة الاستشراق ذاتها تغيراً جذرياً. فقد ارتقت واقعيتها الوصفية وغدت لا مجرد أسلوب للتمثيل، بل لغة، بل بالحري وسيلة للخلق. وقد أعيد بناء الشرق،

وأعيد تجميعه، وصيغ، وبإيجاز، وُلد من جهود المستشرقين، جنباً الى جنب مع "اللغات الأم"، كما أسمى أنطوان فابر دوليفيه تلك المنابع الهاجعة للهجات الشعبية الأوروبية الحديثة. وصار وصف مصر النمط الأعلى لجميع الجهود التالية التي بُذلتْ لتقريب الشرق من أوروبا، ومن ثم لامتصاصه نهائياً ثم – وهذا ذو أهمية مركزية – إلغاء أو، على الأقل إخضاع، غرابته وتخفيفها أو، في حالة الاسلام بالذات، إخضاع عدائيته وتخفيفها. ذلك أن الشرق الإسلامي منذ الآن سيبدو فصلة تشير الى قوة المستشرق، لا الى المسلمين من حيث هم بشر أو الى تاريخهم من حيث هو تاريخ.

وعلى هذا النحو، أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من المولودات النصية، من كتاب شاتوبريان المرحلة، الى كتاب لامارتين رحلة في الشرق، وكتاب فلوبير سلامبو، وضمن الخط نفسه من التراث، كتاب لينْ مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم، وكتاب ريتشارد بيرتُن مسرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة. وما يربط هذه المؤلفات ليس خلفيتها الكامنة في الخرافة والتجربة الشرقيتين وحسب، بل هو أيضاً اعتمادها المتفقه على الشرق بوصفه رحماً منه انبثقت. وإذا كانت هذه المخلوقات قد انجلت في النهاية، بما في ذلك من مفارقة ضدية، عن صورة زائفة مؤسْلبة الى درجة عالية، وتقليدات محكمة النسج، للصورة التي يمكن أن يُتصور الشرق الفعلي الحي عليها، فإن ذلك لا ينتقص إطلاقاً من قوة التصور التخيلي لهذه المؤلفات، أو من قوة المعرفة الأوروبية المتقنة للشرقة وسيادتها عليه؛ هذه السيادة التي كان نمطها الأولي كاغليوسترو، المشخصن الأوروبي العظيم للشرق، ونابليون، أول فاتح حديث له.

لم يكن العمل الفني أو النصي النتاج الوحيد لحملة نابليون. فقد كان ثمة، بالإضافة الى ذلك وما هو بالتأكيد أعمق تأثيراً من ذلك، المشروع العملي

الذي كان مثله الرئيسي كتاب أرنست رينان النظام المقارن والتاريخ العام للغات السامية، المنجز عام 1848، بتوقيت بالغ الجقة ليقدم للحصول على جائزة فولني، والمشروع الجغراسي، الذي كان مثلاه الرئيسيان قناة السويس لفردينان دوليسبس واحتلال انكلترا لمصر عام 1884. والفرق بين المشروعين ليس فرقاً في المقياس الواضح لكل منهما فقط، بل إنه كذلك فرق في الخصيصة النوعية للإيمان الاستشراقي. فقد آمن رينان بحق أنه أعاد خلق الشرق، كما كان الشرق فعلاً، في كتابه. أما دوليسبس فقد كان، في الطرف المقابل، يشعر دائماً بشيء من الرهبة بإزاء الجدة التي أطلقها مشروعه من الشرق القديم؛ ولقد أعرب هذا الحس بالرهبة عن نفسه لكل من كان تدشين القناة عام 1869 حدثاً غير عادي بالنسبة له. وتتابع حماسة توماس كوك، في مؤلفه الدليل الاعلاني للرحالة والسائح لليوم الأول من تموز، 1869، حماسة دوليسبس وتنميها:

"يوم السابع عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) سيحتفل بنجاح أعظم إنجاز هندسي في القرن الحاضر في حفل تدشين رائع سيحضره ممثل خاص لكل عائلة من العائلات الملكية في أوروبا تقريباً. وستكون المناسبة، بحق، مناسبة استثنائية. فلقد ظل شق خط اتصال مائي بين أوروبا والشرق هاجس قرون عديدة، وشغل، دورياً، عقول اليونانيين، والرومان، والساكسونيين، والغول، غير أنه في السنوات الأخيرة فقط، بدأت الحضارة الحديثة بصورة جدية في اتخاذ الخطوات لمضارعة جهود الفراعنة القدماء الذين كانوا، قبل قرون عديدة، قد شقوا قناة بين البحرين ما تزال آثارها باقية حتى اليوم .. إن كل ما يرتبط بالأعمال الحديثة ذو أبعاد عملاقة قصوى؛ والتمعن في النشرة التي تصف هذا المشروع، بقلم فارس سان ستوس، يثير أقصى درجات إعدابنا بعبقرية العقل المنفذ العظيم – عقل السيد فردينان دوليسبس – الذي أصبح حلم الأجيال، بفضل مثابرته، وجرأته الهادئة، ونظره الثاقب، أخيراً حقيقةً واقعة ملموسة . . . . مشروع

تقريب أقطار الغرب والشرق الى درجة أكبر، وعن طريق ذلك، توحيد حضارات عهود تاريخية مختلفة" (81).

وكان ما تصوره كوك، وما أعلن عنه دوليسيبس في مذكراته، وخطبه، ونشراته الدعائية، ورسائله، هو الجمع بين الأفكار القديمة والأساليب الحديثة، والتقريب بين ثقافات كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، والفرض الفعلي لقوة التكنولوجيا الحديثة والإرادة الفكرية على كيانات جغرافية كانت سابقاً مستقرة ومقسمة، مثل الشرق والغرب.

كانت بداية دوليسيبس، من حيث نسبه، بدايةً عريقة. إذ كان والده، ماتيو دوليسيبس، قد وفد الى مصر مع نابليون وبقي فيها ("ممثلاً غير رسمي لفرنسا" بعبارة مارلو) (82) لأربع سنوات بعد أن جلا عنها الفرنسيون عام 1801. ويشير كثير من كتابات فردينان المتأخرة الى اهتمام نابليون نفسه بشق قناة لم يكن يعتقد، بسبب المعلومات الخاطئة التي زوده بها خبراؤه، أن شقها هدف يمكن تحقيقه. وقد عاد دوليسبس الى مصر عام 1854 – مصاباً بعدوى التاريخ المتذبذب لمشاريع القناة الت يكان بينها خطط فرنسية جالت ريشيليو والسان – سيمونيين – ليبدأ تنفيذ المشروع الذي انتهى أخيراً بعد خمسة عشر عاماً. ولم يكن لدوليسبس خلفية هندسية حقيقية. ولكن ثقته الهائلة بمهاراته شبه الألوهية في البناء، والنقل، والخلق، أمكنته، وحدها، من الاستمرار؛ وفيما كانت مواهبه الديبلوماسية والمالية تؤمن له دعماً مصرياً وأوروبياً، بدا أنه اكتسب المعرفة الضرورية ليصل بالأمور الى مرحلة الاكتمال. بل أنه تعلم كذلك – وربما كان هذا أكثر نفعاً – كيف يزرع الشخصيات التي كان يٌحتمل أن تسهم في مشروعه. وقد قال لهؤلاء المسهمين، عام 1860 "تصوروا الخدمات الهائلة التي سيؤديها تقريب الغرب والشرق للحضارة ولتطوير الثروات العامة. إن العالم ليراقب تقدمكم الجليل وأنتم تنتظرون استجابة العالم لكم" (83). وبمقتضى هذه المفهومات، كان اسم شركة الاستثمارات التي أسسها

دوليسبس عام 1858 مشحوناً بالانفعال، وبعكس المخططات الجليلة التي كانت عزيزة على قبله: الشركة الكونية. وفي عام 1862 قدمت الأكاديمية الفرنسية جائزة لملحمة تُنظم حول القناة؛ وقد أفرغ بورنييه، الذي ربح الجائزة، من مكنون ذاته تعابير الغلو التالية التي لم يكن أي منها، جوهرياً، على تعارض مع الصورة التي حملها دوليسبس عما كان مقدماً عليه:

"الى العمل؛ أيها العمال الذين تدفعكم فرنسانا
شقوا، للعالم، هذا الطريق الجديد.
آباؤكم الأبطال وصلوا الى هنا
فكونوا حازمين مثل أولئك الباسلين.
مثلهم ستحاربون عند أقدام الأهرام،
وستتأملكم أيضاً آلافها الأربعة.
بلى [ستحاربون] للعالم، لآسيا وأوروبا.
للأقاليم البعيدة التي يلفها الليل.
للصينيين المكرة، والهنود نصف – العراة
للشعوب السعيدة، الحرة، الإنسانية والشجاعة
وللشعوب الشريرة، وللعبيد
لأولئك الذين لم يعرفوا بعد المسيح" (84)

ولم يكن دوليسبس أكثر فصاحة وثراء منابع في أي موقف مما كان عليه حين كان يطلب منه أن يسوغ النفقات الطائلة في المال والرجال التي تطلبتها القناة. فقد كان قادراً على دفق الاحصائيات بما يكفي لسحر أية أذن؛ وكان يقتبس هيرودوتس والاحصائيات البحرية بالسلاسة نفسها. وفي دفتر مذكراته لعام 1864 يقتبس باستحسان ملاحظة كاسيمير لوكونت بأن الحياة ذات السلوكية الفردية الشاذة تنمي أصالة عالية في الإنسان، ومن الأصالة ستنبع إنجازات مغامرة عظيمة (85). ومثل هذه الانجازات تستقبي مبرراتها من ذاتها ولذاتها؛ فالقناة، رغم نسب إخفاقاتها

العريق، وتكاليفها المثيرة للسخط، وطموحها المذهل لتغيير الطريقة التي بها تعامل أوروبا الشرق، كانت تستحق الجهد المبذول كله. وهي مشروع قادر بفرادة على أن يتجاوز اعتراضات أولئك الذين استشيروا حوله. وقادر، بتحسين الشرق بمجمله، على أن يحقق ما لم يكن بمقدور المصريين المخططين، والصينيين المكرة، والهنود نصف العراة، أن يحققوه لأنفسهم أبداً.

كانت مراسيم الافتتاح في تشرين الثاني عام 1869 مناسبة جسدت أفكار دوليسبس تجسيداً لا يقل كمالاً عن تاريخ تحركات دوليسبس بأكمله. ولسنوات طوال، كانت خطبه، ورسائله، ونشراته، مثقلة بمفردات لغة ناصعة الحيوية والمسرحية. وفي سعيه وراء النجاح، نجده دائماً يتحدث عن نفسه (بضمير المتكلم الجمع) قائلاً: لقد خلقنا، وصارعنا، ونفذنا، وأنجزنا، وفعلنا، وأدركنا، وثابرنا، وتقدمنا؛ ولا شيء، كرّر مراراً، يستطيع أن يوقفنا، لا شيء مستحيل، لا شيء ذو أهمية في نهاية المطاف سوى تحقيق "النتيجة النهائية" الخاتمة الجليلة" التي كان قد تصورها، وحددها، ووضعها، أخيراً، موضع التنفيذ. وحين تحدث القاصد الرسولي <الممثل البابوي> في الاحتفالات يوم 16 تشرين الثاني، مخاطباً الأعيان المجتمعين، حاولت خطبته الى أقصى حد ممكن أن تكون في مقام المأثرة الفكرية والتخيلية المدهشة التي مثلتها قناة دوليسبس:

"يُسمح لنا أن نقول إن الساعة التي أعلنت ليست من أكثر الساعات وقاراً وحسب، بل هي كذلك من أخطر الساعات التي عاشتها الإنسانية منذ أن كان لها تاريخ على هذه الأرض. في هذا المكان – حيث تتتاخم أفريقيا وآسيا دون أن تتماسا إطلاقاً، هذا الاحتفال العظيم الذي يحييه الجنس البشري، هذا الحضور الجليل المتنوع الأجناس، كل أجناس العالم، جميع الرايات التي ترفرف ببهجة تحت هذه السماء المشرقة والرحبة، والصليب المنتصب، يلقى احترام الجميع، ويواجه الهلال. فكم من أعجوبة وكم من

تقابل مؤثر في النفس، وكم حلم أصبح حقيقة ملموسة بعد أن اشتهر بأنه وهمي؛ وفي هذ الحشد من الأعاجيب، كم من قضية فكرية برزت للمفكر، وكم من فرحة في الساعة الحاضرة، وكم من أمل نضر في آفاق المستقبل.

إن طرفي العالم يتقاربان، وفي تقاربهما يتعارفان، وفي تعارفهما يهتز البشر، أطفال الرب الواحد الأوحد، فرحاً بأخوتهم المتبادلة. فيا أيها الغرب، ويا أيها الشرق، لتتقاربا، وتتأملا، ولتتعارفا، وتتصافحا، وتتحاضنا.

لكن، خلف الظاهرة المادية، يكتشف نظر المفكر آفاقاً أرحب بكثير من المساحات المدركة، آفاقاً لا حد لها تتحقق فيها أجل الأقدار وأزهى الانتصارات. واليقين الأكثر سرمدية للجنس البشري.

فيا رب، لتسْبح روحك القدس على هذه المياه، غادية رائحة، من الغرب الى الشرق، ومن الشرق الى الغرب.

ويا رب، انتهج هذه الطريق لتقرّب العباد بعضهم من بعض"(86).

وبدا العالم كله محتشداً ليؤدي تحية إجلال لخطة ما كان الرب إلا ليباركها ويستعملها هو بنفسه. لقد انحلت التمايزات والتوجسات القديمة؛ وواجه الصليب الهلال، ووفد الغرب الى الشرق ليحل فيه فلا يغادره أبداً (الى أن يقوم جمال عبد الناصر، في تموز 1956، بتنشيط قضية استيلاء مصر على القناة عن طريق التلفظ باسم دوليسبس).

في فكرة قناة السويس ذاتها نجد الخاتمة المنطقية للفكر الاستشراقي بل، وذلك أكثر تشويقاً، للجهد الاستشراقي. كانت آسيا ذات يوم قد مثلت بالنسبة لأوروبا النأي والاغتراب الصامتين؛ وكان الاسلام العدائية الهجومية

بالنسبة للمسيحية الأوروبية. ومن أجل التغلب على ثوابت مهيبة كهذه، كان على الشرق أولاً أن يُعرف، ثم أن يعاد خلقُه على أيدي الباحثين، والجنود، والقضاة الذين أخرجوا الى الضوء لغات، وتواريخ، وأعراقاً، وثقافات منسية من أجل أن يطرحوها – خارج مدى إدراك المستشرقين المحدثين – بوصفها الشرق الكلاسيكي الحق الذي يمكن أن يستخدم من أجل محاكمة الشرق الحديث وحكمه. لقد تلاشى الإبهام ليستبدل بكيانات هشة؛ وكان الاستشراق لفظة لباحث تدل على ما كانت أوروبا الحديثة قد استخلصته وفهمته منذ عهد قريب من المشرق الذي كان وما يزال غريب الأطوار. لقد دمّر دوليسبس وقناته، أخيراًن نأي الشرق، وحميميته المتشرنقة بعيداً عن الغرب، وغرابته المدهشة الصلدة. وتماماً كما يمكن لعائق بري أن يحوّل الى شريان سائل، كذلك غُير جوهر الشرق ولم يعد بمقدور أحد ، بعد دوليسبس، أن يتحدث عن الشرق بوصفه المنتمي الى عالم آخر، إذا قصد الدقة بل كان ثمة عالمـ"نا" وحسب؛ عالم "واحد" متواشج مترابط لأن قناة السويس كانت قد أصابت بالإحباط آخر الأقليميين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالفروق بين العوالم. ومنذ ذلك الحين، فإن مفهوم "الشرق" يصبح مفهوماً إدارياً أو تنفيذياً، ويغدو خاضعاً للعوامل السكانية، والاقتصادية والاجتماعية ففي عرف امبرياليين مثل بلفور، أو عرف أعداء الامبريالية مثل جّي.أي.هوبسن، فإن الشرقي، الافريقي، هو أحد أفراد عرق محكوم، ولا يحدد بصورة مطلقة بكونه يقطن منطقةً جغرافية ما. لقد أذاب دوليسبس الهوية الجغرافية للشرق بجرّ الشرق (بالمعنى الحرفي تقريباً) الى داخل الغرب وبنفي تهديد الإسلام أخيراً. وستبرز فصلات وتجارب جديدة، تشمل الفصلات والتجارب الامبريالية؛ ومع مرور الزمن، سيكيف الاستشراق نفسه معها، إنما بطريقة لا تخلو من بعض الصعوبة.

الفصل الأول:
أزمـــــــــات

قد يبدو غريباً أن نـصف شـيئاً مـا بأنـه يتخـذ موقفـاً نـصّيّاً، لكـن دارس الأدب سـيفهم العبـارة بـسهولة أكبـر إذا اسـتعاد الـى الـذهن نمـط النظـرة الـت يهاجمهـا فـولتير فـي كانديـد، أو حتـى الموقـف مـن الواقـع الـذي هجـاه سرفانتس في دون كيخوته. فما يبدو عقلانياً اعتيادياً لهذين الكاتبين هـو أن ثمة مغالطة في أن يُفترض أن الفوضى الهائجة، الاشـكالية، التـي لا يمكـن التكهن بمساراتها، والتي يعيش فيها الإنسان يمكن أن تفهم علـى أسـاس ما تقوله الكتب – النـصوص؛ فـأن يطبـق المرء علـى الواقـع مـا يتعلمـه مـن كتـاب، بـصورة حرفيـة، هـو أن يعـرّض نفـسه للحمـق أو للـدمار. ولـن يفكـر الإنسان باستخدام Amadis of Gaul لفهـم إسـبانيا القـرن الـسادس عـشر (أو إسبانيا المعاصرة) بأكثر ممـا يفكـر باسـتخدام الكتـاب المقـدس لـيفهم، مثلاً، مجلس العموم <البريطـاني> لكـن مـن الواضـح أن النـاس قـد حـاولوا دائماً – وما يزالـون يحـاولون – أن يـستخدموا النـصوص بمثـل هـذه الطريقـة الساذجة؛ ولو لـم يكـن هـذا صـحيحاً لما بقـي كانديـد ودون كيخوتـه اليـوم يـستهويان القـراء كمـا يفعـلان. ويبـدو أن تفـضيل حـس الـسلطة الخطيـة النابعة من النصوص على الحس بالضياع الذي ينتج من المواجهة المباشـرة للانساني، هو قصور إنساني مشترك. لكن، هل هـذا القـصور حاضـر دائمـاً، أم أن ثمـة ظروفـاً، دون أخـرى، تخلـق احتمـالات أقـوى لطغيـان الموقـف النصي؟

يرجّح الموقف النصي وضعان إثنان. الأول هو حين يواجه الإنـسان عـن كثـب ما كان نائياً من قبل، وما هو مجهول نسبياً، ومهدد. وفي حالـة كهـذه يلجـأ الإنسان لا الى ما يشبهه الجديد الطارئ في تجربته السابقة وحـسب، بـل الى ما كان قـد قرأه عنـه أيضاً. فكتـب الـرحلات وكتـب دليـل الـسائح هـي أنمــاط نــصوص تمتلــك مــن "الطبيعيــة" ومــن المنطقيــة فــي تأليفهــا

واستخدامها، ما يمتلكه أي كتاب يمكن أن يخطر ببال المرء، بالضبط نتيجة لهذا الميل الإنساني الى الارتكاس الى نص ما حين تهدد شكوك الارتحال في أرض غريبة طمأنينة الإنسان ورباطة جأشه. ويجد كثير من المسافرين أنفسهم يقولون، في وصف تجربة ما في بلد جديد، إنها لم تكن كما كانوا قد توقعوها أن تكون، قاصدين بذلك أنها لم تكن كما كان كتاب ما قد قال إنها ستكون. وطبيعي أن كثيراً من مؤلفي كتب الرحلات والأدلة السياحية يؤلفون كتبهم من أجل أن يقولوا إن بلداً ما هو كما يلي، أو، وذلك أفضل، إنه خصب الألوان متعددها، أو غال، أو شيق، وهكذا. والمنطلق في كلتا الحالتين هو أن البشر، والأمكنة، والتجارب قابلة دائماً للوصف في كتاب، الى درجة أن الكتاب (أو النص) يكتسب سلطة أعظم، وقدرة على النفع أكبر حتى مما يمتلكه الواقع الفعلي الذي يصفه. إن العنصر الملهاتي (الكوميدي) في بحث فابريس دلْ دونغو عن معركة واترلو لا يكمن في أنه يخفق في العثور على المعركة، بقدر ما يكمن في كونه يبحث عنها بوصفها شيئاً أخبرته عنه النصوص.

أما الوضع الثاني الذي يرجّح الموقف النصي فهو امتلاك مظهر النجاح. فإذا قرأ المرء كتاباً يدّعي أن الأسود فتاكة ثم واجه أسداً فتاكاً (وأنا أبسّط الأمور، طبعاً)، فإن الاحتمال الأكبر هو أن المرء سيميل الى قراءة كتب أخرى لمؤلف هذا الكتاب، وسيصدقها. فإذا كان كتاب الأسود، علاوة على ذلك، يعطي المرء تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد فتاك، ثم نجحت التعليمات نجاحاً كاملاً، فإن المؤلف لن يصدق الى حد بعيد وحسب، بل إنه سيجد نفسه مضطراً الى أن يجرب حظه في أنماط أخرى من الأداء الكتابي. ثمة، إذن، جدلية معقدة للتعزيز والإمداد تتحدد بموجبها تجارب القراء، في الواقع، بما كانوا قرأوه من كتب، ثم يؤثر هذا، بدوره، على المؤلفين دافعاً إياهم الى تناول موضوعات محددة سلفاً بتجارب القراء. وهكذا فقد يؤدي كتاب عن طريقة التعامل مع الأسود الفتاكة الى وضع سلسلة من الكتب في موضوعات مثل فتك الأسود، أصول الفتك، الخ.

وبصورة مماثلـة، إذ يتركـز محـرق الـنص بـشكل أضـيق علـى الموضـوع – لا الأسـود الآن بل شـدة فتكها – يمكن أن نتوقع أن تؤدي الوسـائل التي يُنصح باتباعها للتعامل مع فتك الأسـود الـى زيـادة فتكهـا وإجبارهـا علـى أن تكـون فتاكة، ما دام ذلك هو حقيقتهـا، وهـو، جوهريـاً، مـا نعرفـه عنهـا أو الـشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه عنها.

إن نصاً يزعم أنه يحتوي على معرفة تتعلق بواقـع فعلـي، وينبـع مـن ظـروف تشبه الظروف التي وصفتها الآن لا يمكن أن يرفض بسـهولة ويُتجاهـل. ذلـك أن المعرفة الخابرة سـتنسـب إليه ويمكن أن تلتـصق بـه سـلطة الجـامعيين، والمؤسـسـات، والحكومات، وتحيطه بهالة أعظم مـن الامتيـاز وسـمو المقـام مما تدعو اليه نجاحاته العمليـة. لكـن مـا هـو أهـم مـن ذلـك هـو أن نـصوصاً كهذه يمكن أن تخلق لا المعرفة وحسـب، بـل ، كـذلك، الواقـع نفـسـه الـذي يبدو أنها تصفه. وبمرور الزمن، فإن مثـل هـذه المعرفـة وهـذا الواقـع ينتجـان تراثاً، أو ما يـسـميه فوكـو إنـشـاء، يكـون وجـوده أو ثقلـه المـادي، لا الأصـالة التي يتمتع بها مؤلف ما، مسؤولاً في الحقيقة عن النصوص التي تنبع منـه. ومثل هذا النص يتألف من وحدات المعلومات السـابقة الوجـود التـي أودعهـا فلوبير في منسق (كتالوج) الأفكار المتوارثة.

في ضوء ما سبق، أنظر الى نابليون ودوليـسـبس؛ لقـد كـان كـل مـا عرفـاه، تقريباً نابعاً من كتب ألفت في تراث الاسـتـشراق، ووُضـعت فـي مكتبـة عـن الأفكار المتوارثة، وبالنـسـبة لهمـا، كـان الـشرق مثـل الأسـد الفتـاك، شـيئاً سـيواجه ويُتعامل معه، الى حد ما، لأن النصوص جعلت ذلك الشرق ممكنـاً. وشرقٌ كهذا كان صامتاً، في متناول يـد أوروبـا لتحقيـق مـشروعات شـبكت السـكان الأصليين، لكنها لم تكن أبداً مسـؤولة مباشرة أمامهم، وعـاجزاً عـن مقاومة المشروعات، والصور، أو حتى مجرد الأوصاف التـي ابتُكـرتْ لـه. وقـد سـميت، في ما سبق مـن هـذا الفـصل، هـذه العلاقـة بـين الكتابـة الغربيـة (وعقابيلهـا) وبـين الـصمت الـشرقي نتيجـةً وعلامـةً لقـوة الغـرب الثقافيـة

العظيمة، ولإرادة القوة فيه بإزاء الشرق. غير أن ثمة جانباً آخرللقوة، جانباً يعتمد وجوده على ضغوط تراث الاستشراق وموقه النصي من الشرق، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة، كما تفعل الكتب حول الأسود الفتاكة الى أن يصبح بمقدور اثنين فقط من أصحاب المشروعات الذين بيّتوا خططاً للشرق – هو المنظور الذي يراهما مستمرين في عملهما عبر صمت الشرق الهلامي الدون أبعاد، بصورة رئيسية لأن إنشاء الاستشراق، فوق عجز الشرق المطلق عن أن يفعل شيئاً بإزائهما، منح نشاطهما المعنى والوضوح، والحقيقية. ووفّر لهما إنشاء الاستشراق، وما جعل هذا الإنشاء ممكناً – وهو ، في حالة نابليون، غرب تفوق قوته عسكرياً قوة الشرق بمراحل – شرقيين يمكن أن يُوصفوا في كتب مثل وصف مصر، وشرقاً يمكن أن يُقطع ويُخترق كما قطع دوليسبس السويس واخترقها. وفوق ذلك، فقد أعطاهما الاستشراق نجاحهما – على الأقل من وجهة نظرهما التي لم تكن لها علاقة إطلاقاً بوجهة نظر الشرقي. فالنجاح، بكلمات أخرى، كان فيه كل التبادل الإنساني الفعلي بين الشرقي والغربي <الذين يكمن في> عبارة القاضي "قلت لنفسي، قلبت" في المحاكمة من قبل المحلفين.

حين نبدأ بمعاينة الاستشراق بوصفه نمطاً من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه، فلن يواجهنا إلا عدد قليل من المفاجآت. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن مؤرخين مثل ميشليه، ورانكه، وتوكفيل، وبيركهاردت، يحبكون سردهم "كقصة من نمط خاص" (87)، فإن الشيء نفسه يصدق على المستشرقين الذي حبكوا التاريخ الشرقي، والشخصية الشرقية، والمصير الشرقي لمئات من السنين. لقد أصبح المستشرقون، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، جماعةً أكثر جدية، لأن آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت، بهذا الوقت، قد تقلصت، إذ أن العلاقة الشرقية – الأوروبية كانت قد تحددت بتوسع أوروبي لا يُصد بحثاً عن الأسواق، والمصادر الطبيعية، والمستعمرات. وأخيراً، لأن الاستشراق كان

قد أنجز تقمصه وتحوله من إنشاء بحثي الى مؤسسة إمبريالية. والأدلة على هذا التقمص جليةٌ حتى الآن فيما قلته عن نابليون، ودوليسبس، وبلفور، وكرومر. فمشروعات هؤلاء في الشرق يمكن أن تُفهم، على أكثر الأصعدة أولية، بصوفها جهود رجال ذوي رؤيا وعبقرية أو أبطال، بالمعنى الذي قصده كارلايل. وفي الحقيقة أن نابليون، ودوليسبس وبلفور وكرومر يبدون أكثر انتظاماً بكثير، وأقل خرقاً للعادة بكثير إذا استعدنا الى الذهن مخططيْ ديربيلو ودانتي وأضفنا إليهما محركاً حديثاً كفؤاً (مثل الامبراطورية الأوروبية في القرن التاسع عشر) وفتْلةً إيجابية: ما دام المرء لا يستطيع، معرفياً أن يبتر الشرق (كما قد يكون دير بيلو ودانتي قد أدركا)، فإن لدى المرء من الوسائل ما يمكنه من أسره، ومعالجته، ووصفه، وتحسينه، وتغييره بصورة جذرية.

ما أحاول أن أّوله هنا هو أن الانتقال من مجرد الإدراك النصي، والصياغة والتحديد النصيين للشرق، الى وضع هذه الأشياء جميعاً موضع التنفيذ في الشرق، قد حدث فعلاً، وأن الاستشراق لعب دوراً بارزاً في ذلك الانتقال المنافي للعقل – إذا كان لي أن أستعمل اللفظة بدلالتها الحرفية. ومن حيث عمله البحثي الخالص (بوصفه لا متحيزاً ومجرداً صعبة الفهم؛ ومع ذلك يمكن أن نتسامح بها فكرياً)، فإن الاستشراق قد حقق الكثير من الانجازات. فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج باحثين؛ وزاد عدد اللغات التي تدرّس في الغرب، وكمية المخطوطات المحققة، والمترجمة، والمعلّق عليها؛ وفي كثير من الحالات ، وفرّ الاستشراق للشرق طلاباً أوروبيين متعاطفين معه ذوي اهتمام أصيل بقضايا كالنحو السنسكريتي، والنقود الفينيقية، والشعر العربي. ومع ذلك – وهنا ينبغي أن نكون في منتهى الوضوح – فإن الاستشراق قد طغى على الشرق وأثقله. فمن حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق، ارتقى الاستشراق دائماً من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للإنسان؛ وهكذا تنامت ملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر الى

سياســة تجـاه (وحـول) العقليـة الـشرقية فـي مـصر، أو العـراق، أو شـبه الجزيرة العربية. وبشكل مماثـل، اعتُبـرت آيـة قرآنيـة مـا أفضل الأدلـة علـى طبيعة حواسية إسلامية لا يمكـن اجتثاثهـا. وافتـرض الاسـتشراق شـرقاً لا متغيراً، مختلفاً إطلاقاً عن الغرب (لأسباب تتغير من عهـد الـى عهـد). وفـي مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر، لم يكن بمقدور الاستشراق أبداً أن يـنقّح نفسه ويعيد النظر في طبيعتـه. وذلـك كلـه يجعـل مـن كرومـر، وبلفـور، مـن حيث هما مراقبان للشرق أو إداريان له، أمراً حتمياً.

إن وجود علاقة وثيقة بـين الـسياسة والاسـتشراق أو، لنـضع الأمـر بـشكل أكثـر احتراسـاً، إن الاحتمـال الكبيـر لامكانيـة اسـتخدام الأفكـار المـستنبطة حول الشرق من الاستشراق لأغراض سياسـية، هـو حقيقـة هامـة، لكنهـا حقيقة حـساسة جـداً. فهـي تثيـر أسـئلة حـول النـزوع الطبيعـي للبـراءة أو الذنب، حول النقاء من التحيز في البحث العلمـي أو تواطـؤ التجمعـات التـي تمارس الضغوط في ميادين مثل دراسـات الـسود ودراسـات المـرأة. وهـي، بالضرورة، تستفزش عوراً بالقلق في ضمير المرء حـول التعميمـات الثقافيـة، والعرقيـة، والتاريخيـة، وحـول اسـتخداماتها، وجـدواها، ودرجـة الموضـوعية فيها، ونواياها الأساسية. وأكثر من أي شيء آخر، فإن الظروف الـسياسية والثقافية التي ازدهـر فيهـا الاسـتشراق الغربـي تلفـت النظـر الـى المكانـة الوضيعة للشرق، أو الشرقي، من حيث هو موضوع للدراسـة. وهـل بإمكـان أيـة علاقـة أخـرى غيـر علاقـة الـسيد – العبـد الـسياسية أن تنـتج الـشرق المشرقن الذي جسد ملامحه أنور عبد الملك تجسيداً كاملاً؟

أ- علـى صـعيد موقـع المـشكلة، والاشـكالية . . . [يعتبـر الاسـتـشراق] الشرق والـشرقيين "موضـوعاً" للدراسـة، موسـوماً بآخريـة – بوصـفه كل ما هو مختلف، سـواء أكان ذلك "فاعلاً" أو "موضوعاً للفعل" – غيـر أنها آخرية مكونة، ذات طبيعة جوهرانية خاصلة. و "موضـوع" الدراسـة هـذا سـيكون، كمـا هـي العـادة، سـلبياً، لا مـشاركاً، موهوبـاً ذاتيـةً

"تاريخية"، وفوق كل شيء، غير فاعل، غير مستقل الوجود، غير ذي سيادة بالنسبة لنفسه: والشرق الوحيد أو الشرقي الوحيد أو "الفاعل" الوحيد الذي يمكن أن يُعترف به هو، في الحد الأقصى، الكائن المغرّب المستْلب فلسفياً، أي شيء آخر غير ذاته بالنسبة لذاته، مموضع، مفهوم، محدد – ومفعول – من قبل الأخرين .

ب- على صعيد الموضوع المتخلل يتبنى [المستشرقون] تصوراً جوهرانياً للبلدان والأمم والشعوب الشرقية موضع الدراسة، تصوراً يعبر عن نفسه عبر علم أنماط عرقي مميز . . . وسينتقل به بعد قليل الى العنصرية. وتبعاً للمستشرقين التقليدين، ينبغي لجوهر ما أن يوجد – ويكون أحياناً موصوفاً بوضوح بلغة ما ورائية (ميتافيزيقية) – وهو جوهر يشكل الأساس المشترك، غير القابل للتحول، لجميع الكائنات المدروسة؛ وهذا الجوهر هو، في آن واحد، "تاريخي"، لأنه يرجع الى فجر التاريخ، وجوهرياً كيْ ـ تاريخي، لأنه يجمد الكائن "موضوع" الدراسة داخل خصوصيته اللاتطورية وغير القابلة للتحول، بدلاً من تحديده، مثل جميع الكائنات، والدول، والأمم، والشعوب، والثقافات الأخرى – بوصفه نتاجاً أو حصيلة للقوى الفاعلة في مجال التطور التاريخي.

وهكذا يخرج المرء في النهاية بعلم أنماط – مبني على خصوصية حقيقية، لكنها معزولة عن التاريخ ومتصورة، نتيجة لذلك، باعتبارها خفية، لا تدرك، جوهرية – مما يجعل "الموضوع"، المدروس كائناً آخر يكون الفاعل الدارس، في علاقته به، متسامياً فائقاً؛ وسيكون لدينا، بذلك، كائن إنساني صيني، وكائن عربي (ولم لا يكون لدينا أيضاً كائن مصري الخ)، وكائن أفريقي، - أما الإنسان – "الإنسان العادي" كما هو مفهوم – فهو الإنسان الأوروبي الذي ينتمي الى المرحلة التاريخية، أي الى تاريخ اليونان القديم. ويرى المرء الى أي مدى،

بـدءاً مـن القـرن الثـامن عـشر والـى القـرن العـشرين، رافـق تـسلط الأقليات المالكة الت يكشف عنها النقاب ماركس وانجلـز، والتمركزيـة الإنـسانية التـي فككهـا فرويـد، تمركزيـة أوروبيـة فـي مجـال العلـوم الاجتماعية والانسانية، وبـالأخص فـي العلـوم ذات العلاقـة المباشـرة بالشعوب غير الأوروبية (88).د

ويرى عبد الملك أن الاستشراق ذو تارخي قاده، فـي نظـر "الـشرقي" فـي الجزء الأخير من القرن العشرين، الى الطريق المسدود الـذي وصـف أعـلاه. دعنا الآن نرسم بإيجاز الخطوط العريضة لذلك التاريخ في تقدمـه عبـر القـرن التاسـع عـشر مـستجمعاً الثقـل والقـوة، و"سـيطرة الأقليـات المالكـة" والتمركزية الإنسانية متحالفة مـع التمركزيـة الأوروبيـة. منـذ العقـود الأخيـرة للقرن الثامن عشر، ولقـرن ونـصف علـى الأقـل، سـيطرت بيرطانيـا وفرنـسا على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفـة. وكانـت الاكتـشافات فقه اللغوية العظيمة في النحـو المقـارن التـي قـام بهـا جـونز، وفرانـز بـوب، وجاكوب غريم، وآخرون مدينـةً أصـلاً لمخطوطـات اجتُلبـت مـن الـشرق الـى باريس ولندن. ومن دون اسـتثناء تقريبـاً، بـدأ كـل مسـتـشرق مهنتـه دارسـاً لفقه اللغة، وكانت الثورة فقد اللغوية التي انتجت بوب، وساسـي، وبيرنـوف وطلابهـم علمـاً مقارنـاً ومبنيـاً علـى مقدمـة تقـول إن اللغـات تنتمـي الـى عائلات، تعتبر الهندو – أوروبية والـسامية مثلـين عظيمـين عليهـا. فقـد كـان للاستشراق منذ بدئه، إذن، خصيصتان عظيمتان:

(1) وعي للذات علمي طارئ مبني على أهمية الشرق اللغوية لأوروبا،

(2) ميـل الـى التقـسيم، والتفريـع، وإعـادة التقـسيم، لموضـوعه دون أن يغير أبـداً نظرتـه الـى الـشرق بوصـفه دائمـاً نفـسه: شـيئاً لامتغيـراً، متجانساً، وشاذاً شذوذا جذرياً.

ويوضـح فـردرك شـليغل، الـذي تعلـم السنـسكريتية فـي بـاريس، هـاتين الخصيصتين معاً، فمع أنه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها فـي عـام

1808 كان عملياً، قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه، فإنه كان ما يزال يرى أن بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة أخرى وشائج أكثر عمقاً مما بينها وبين اللغات السامية ، والصينية، والأميركية، و الأفريقية. وعلاوة على ذلك، فإن العائلة الهندو – أوروبية كانت فنياً بسيطة ومحققة للغرض بطريقة لم تكنها السامية مثلاً. ولم تزعج مثل هذه التجريدات شليغل، الذي حملت الأمم، والعروق، والعقول، والشعوب بالنسبة له، من حيث هي أشياء يمكن للمرء أن يتحدث عنها بحميمية انفعالية في المنظور المتزايد ضيقاً أبداً للاتجاه الى الشعبية الذي طوره أولاً هردر – سحراً خاصاً طوال حياته.

ومع ذلك فإن شليغل لا يتحدث في أي موضع من عمله عن الشرق الحي المعاصر. وحين قال عام 1800 "الشرق هو حيث ينبغي أن نبحث عن أعلى رومانسية ممكنة" فقد قصد شرق ساكونتالا، وال زندافيستا، وال يوبا نيشادا. أما الساميون الذين كانت لغاتهم إلصاقية، ولاجمالية، وآلية فقد كانوا ففي مرتبة أدنى، مختلفين ومتخلفين. وتمتلئ محاضرات شليغل عن اللغة، والحياة، والتاريخ، والآداب بتمييزات كهذه، قدّمها دون أدنى درجة من درجات التبرير. فقد قال إن العبرية صُنعت من أجل التعبير النبوئي والتأليه، أما المسلمون فقد تبنوا "إيماناً بألوهية فارغة ميتة، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية" (89).

وقد انتشر قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل على الساميين والشرقيين الآخرين "المنحطين" انتشاراً واسعاً عبر الثقافة الأوروبية. غير أنه لم يُجعل في أي موضع آخر – إلا أن يكون ذلك في القسم الأخير من القرن التاسع عشر في أوساط علماء الإنسان (الأنثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الداروينيين – أساساً لمادة دراسة علمية كما جُعل في عل اللغة المقارن وفقه اللغة. فقد بدت اللغة والعرق موحدين وحدة لا تنقصم عراها، وكان الشرق "الجيد" دون استثناء مرحلة

كلاسيكية في مكان ما من هند ضاعت منذ زمن بعيد؛ اما الشرق "السيئ" فإنه استمر في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال أفريقيا، وبلاد الإسلام في كل مكان. وكان "الآريون" قد قصروا على أوروبا والشرق القديم، وسيطرت الأسطورة الآرية (كما أظهر ليون بولياكوف دون أن يلاحظ مرة واحدة مع ذلك، أن "الساميين" لم يكونوا اليهود فقط بل المسلمين أيضاً) (90) على علم الإنسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل مرتبة.

سيشمل النسب الفكري الرسمي للاستشراق، بالتأكيد، غوبينو، رينان، همبولدت، ستاينتال، بيرنوف، رموزا، بالمر، فايل، دوزي، وموير، لنذكر دون انتقاء، تقريباً، عدداً قليلاً من الأسماء المشهورة بدءاً من القرن التاسع عشر. وسيشمل هذا النسب أيضاً المقدرة الانتشارية للجمعيات المتفقهة: الجمعية الآسيوية، تأسست (1822)؛ الجمعية الآسيوية الملكية، (1823)؛ الجمعية الشرقية (1842)، وما اليها. غير أن هذا النسب قد يتجاهل، ضرورة ، الإسهام العظيم للأدب التخيلي وأدب الرحلات، اللذين دعّما التمييز الذي أقامه المستشرقون بين مختلف الدوائر الجغرافية، والزمنية، والعرقية للشرق. غير أن مثل هذا التجاهل سيكون غير سليم، لأن هذا الأدب، بالنسبة للشرق الإسلامي، غنيٌ غنىً خاصاً وذو إسهام هام في بناء الإنشاء الاستشراقي. ويضم هذا النمط من الأدب أعمالاً لـ غوته، هوغو، لامارتين، شاتوبريان، كينغليك، نرفال، فلوبير، لين، سكوت، بايرون، فينيه، ديزرائيلي، جورج إليوت، وغوتييه. وفيما بعد، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، يمكن أن نضيف داوتي، باريه، لوتي، تي.إي.لورنس، وفورستر. ويعمق جميع هؤلاء الكتاب خطوط تصور ديزرائيلي لـ "المبهم الآسيوي العظيم". ويكتسب هذا المشروع دعماً كبيراً لا من نبش الحضارات الشرقية الميتة (من قبل الحفرة الأوروبيين) في بلاد ما بين النهرين، ومصر، وسورية، وتركية وحسب، بل من عمليات المسح الجغرافي الرئيسية التي تمت عبر الشرق كله أيضاً.

مع نهاية القرن التاسع عشر، كانت هذه الإنجازات قد أعطيت دعماً مادياً عن طريق الاحتلال الأوروبي للمشرق الأدنى بأكمله (باستثناء أجزاء من الامبراطورية العثمانية، ابتلعت بعد عام 1918). ومرة أخرى، كانت القوتان الاستعماريتان الرئيسيتان بريطانيا وفرنسا، رغم أن روسيا وألمانيا لعبتا بعض الدور كذلك (91). وكان الاستعمار في البدء يعني تمييز بل، بالفعل، خلق المصالح وتحديدها؛ المصالح التي قد تكون تجارية، أو دينية، أو ثقافية، أو متعلقة بالاتصالات. فقد شعرت بريطانيا، مثلاً، فيما يتعلق بالإسلام والبلدان الإسلامية أنها، بوصفها قوة مسيحية ، ذات مصالح مشروعة تنبغي المحافظة عليها. وقد نما طهاز معقد لرعاية هذه المصالح. فبعد المنظمات المبكرة مثل "جمعية نشر المعرفة المسيحية" (1698) و "جمعية نشر الانجيل في المناطق الأجنبية" (1701)، تشكل جمعيات دعّمها مثل "جمعية التبشير الانجيلية" (1804) و "الجمعية اللندنية لنشر المسيحية بين اليهود" (1808). وقد "شاركت هذه الارساليات بصورة صريحة في التوسع الأوروبي" (92). فإذا أضفت اليها الجمعيات التجارية، والجمعيات المتفقهة، ومؤسسات الاستكشاف الجغرافية، ومؤسسات الترجمة، وغرس المدارس، والبعثات، والمكاتب القنصلية، والمصانع، والجاليات السكانية الأوروبية الواسعة، أحياناً، في الشرق، فإن مفهوم "المصلحة" يكتسب قدراً كبيراً من المعنى. ولقد أصبحت هذه المصالح تُحمى، فيما بعد، بحماسة شديدة وبنفقات عالية.

حتى الآن ما زالت الخطوط العريضة التي أرسمها إجمالية. فماذا عن التجارب والانفعالات النمطية التي تصحب تقدم الاستشراق في البحث والفتوحات السياسية التي دعّمها الاستشراق كذلك؟ بدءاً، ثمة شعور بالخيبة لأن الشرق الحديث ليس على الإطلاق كما تصوره النصوص. وها هو ذا جيرار دونرفال يكتب الى تيوفيل غوتييه في نهاية عام 1843:

"لقد خسرت حتى الآن، مملكة بعد مملكة، وإقليماً بعد إقليم، نصف الكون الأكثر جمالاً، وعما قريب لن أعرف مكاناً أستطيع أن أجد فيه ملاذاً لأحلامي؛ غير أن مصر هي المكان الذي آسف أعمق الأسف لكوني طردته خارج خيالي، الآن وقد أدخلتها بأسى نطاق ذاكرتي" (93).

هذا المقطع لمؤلف رحلة عبر الشرق عظيمة. ومرثية نرفال موضوع شائع في الرومانسية (الحلم المخذول، كما يصفه البير بيغوان في كتابه العشق الرومانسي والحلم) وعند الرحالة في الشرق التوراتي، من شاتوبريان الى مارك توي. وكانت أي تجربة مباشرة للشرق اليومي تشكل تعليقاً، بمفارقة فكهة، على مثل تلك التمجيدات البطولية له التي نجدها في "نهضة محمد" لـ غوته، و "وداعاً للمضيفة العربية" لـ هوغو. إن استذكار الشرق الحديث يُنازع الخيال، ويُرجع المرء الى الخيال بوصفه مكاناً مفضلاً، بالنسبة لحساسية الأوروبي، على الشرق الحقيقي. وقد قال نرفال مرة لغوتييه إن زهرة اللوتس، بالنسبة لشخص ما لم ير الشرق أبداً، ما تزال زهرة اللوتس، أما بالنسبة لي فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع البصل. وأن يكتب المرء عن الشرق الحديث يعني إما أن يجلو المرء تعرية مزعجة لصور منتخبة من النصوص من سريتها وإبهامها، أو أن يحصر المرء نفسه بالشرق الذي تحدث عنه هوغو في استهلاله الأصلي لـ الشرقيون، أي الشرق بوصفه "صورة" أو "فكرة" تشكلان رمزاً لما هو "نوع من الانشغال العام" (94).

وإذا كانت الخيبة الشخصية والانشغال العالم يمثلان أبعاد الحساسية الاستشراقية في البدء، فإنهما يؤديان الى عادات فكرية، وتصورات، ومشاعر أخرى مألوفة أكثر. فالعقل يتعلم كيف يفصل بين إدراك عام للشرق وتجربة محددة له؛ وكلا هذين الأمرين، بلغة ما، يسير في اتجاهه الخاص. ففي رواية سكوت الطلمسان (1825) ينازل سير كنيث (من وحدة الفهد الجاثم) مسلماً ويمنعه من التقدم في مكان ما من صحراء فلسطين؛

وحين يتبادل الصليبي وخصمه – وهو صلاح الدين مقنعاً – الحديث فيما بعد، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس شخصاً سيناً على الإطلاق، رغم كل شيء. وعلى ذلك فإنه يقول:

"لقد اعتقدت . . . . أن عرقك الأعمى قد انحدر من سلالة الشرير الرجيم الذي ما كنتم لتستطيعوا دون عونه أن تحتفظا بأرض فلسطين المقدسة هذه في وجه هذا العدد من جنود الله الشجعان. وأنا لا أتحدث بهذه الطريقة عنك أنت بالذات، أيها المسلم، بل، بشكل عام، عن قومك ودينك؛ ومع ذلك، فالغريب في نظري ليس أنك تنحدر من سلالة الشرير، بل أنك أيضاً تفاخر بذلك" (95).

ذلك أن المسلم بالفعل يفاخر بأن نسب قومه متصل بإبليس، لوسيفر المسلمين. إلا أن ما هو عجيب فعلاً ليس التاريخانية الواهية التي يحوّل بها سكوت المنظر الى منظر "قروسطي"، جاعلاً المسيحي يهاجم المسلم دينياً بطريقة لم يكن أوروبيو القرن التاسع عشر ليسلكوها (مع أنهم، سيسلكونها)؛ بل التعالي الفارغ المتمثل في لعنة شعب بأكمله "بشكل عام" فيما يخفف وقع الجرم ببرود عبارة "أنا لا أقصدك أنت بالذات".
لم يكن سكوت، على أي حال، اختصاصياً بالإسلام (مع أن إتشي.آر.جب، الذي أطرى الطلسمان لنفاذ نظرته الى الإسلام والى صلاح الدين، كان، اختصاصياً به (96))، وكان يسمح لنفسه بقدر هائل من الحرية في وصف دور إبليس بتحويله الى بطل المؤمنين. ويحتمل أن يكون سكوت قد استقى معرفته من بايرون وبكفورد، غير أننا نكتفي هنا بملاحظة الى أي مدى كانت الطبيعة العامة المنسوبة للأشياء الشرقية قادرة على مقاومة كلا القوتين البلاغية والوجودية اللتين تمتلكهما الاستثناءات الواضحة. إن الأمر ليبدو، من جهة أولى، كما لو أن ثمة برميلاً اسمه "الشقي" تطرح فيه دون تفكير جميع آراء الغرب السلطوية، اللامنسوبة، والتقليدية حول الشرق، بينما يستطيع المرء، من جهة أخرى، وبشكل يخلص لتراث فن

القصاصين القائم على الحادثة المسلية، أن يصف رغم ذلك تجارب مع الشرق أو فيه ليس لها إلا علاقة عابرة بالبرميل الذي يؤدي الغرض بشكل عام. ثم أن بنية نثر سكوت ذاتها لا تجلو تشابكاً للأمرين أعمق من ذلك بكثير. ذلك أن الفصلة العامة تقدم بصورة مسبقة للمثل المحدد مجالاً محدوداً ليتحرك خلاله: فمهما بلغ الاستثناء المحدد من عمق، ومهما كان الشرقي الفرد قادراً على تجاوز السياجات الموضوعة حوله، فإنه، أولاً وقبل كل شيء، شرقي، وثانياً إنسان، وهو، أخيراً ومن جديد، شرقي كذلك.

وبمقدور فصلة عامة الى هذه الدرجة مثل "شرقي" أن تكتسب تنويعات شيقة بالفعل. لقد تجلّت حماسة دزرائيلي للشرقي للمرة الأولى خلال رحلته الى المشرق عام 1831. وقد كتب في القاهرة: "إن عيني وعقلي ما تزال تتوجع بجلال وفخامة ليس بينهما وبين ما يروق لنا نحن إلا أقل درجات الانسجام" (97). وقد ألهمه الجلال العام والشبوب العاطفي حساً متسامياً بالأشياء وصبراً ضئيلاً على الواقع الفعلي. وتغرق روايته تانكرد بعمق في العموميات العرقية والجغرافية؛ فكل شيء يعود الى العرق، الى حالات صيدونية*، الى درجة أن الخلاص لا يمكن أن يوجد إلا في الشرق وبين أجناسه. فهناك، مثلاً على ذلك، يتسامر الدروز، والمسيحيون، والمسلمون، واليهود بسهولة لأن العرب – ينبر قائل ببراعة – هم ببساطة يهود يركبون الجياد، والجميع في أعماقهم شرقيون. والانسجام يقام بين الفصلات العامة، لا بين الفصلات وما تحتويه. فالشرقي يعيش في الشرق، وهو يعيش حياة ذات سهولة شرقية، في حالة من الاستبداد الشرقي والحواسية الشرقية، مشبعاً بشعور من القدرية الشرقية، وكان بمقدور كتّاب يختلف أحدهم عن الآخر اختلاف ماركس، ودزرائيلي، وبيرتن، ونرفال أن يتبادلوا نقاشاً مسهباً فيما بينهم، مثلاً، مستخدمين جميع هذه التعميمات دون تمحيص ومتحدثين، رغم ذلك، بوضوح.

ويرافق شعور الخيبة والنظرة المعممة – كي لا أقول الانفصامية (الشيزوفرينية) – الى الشرق، عادة، خصلة شاذة أخرى. فالشرق، لأنه حُوّل الى شيء عام، يمكن أن يجعل بأكمله وسيلة إيضاح لشلك خاص من أشكال السلوكية. فمع أن الشرقي الفرد لا يستطيع أن يخلخل، أو ينفض عنه، الفصلات العامة التي تمنح غرابته شيئاً من المعنى، فإن هذه الغرابة مع ذلك يمكن أن تكون ممتعة لذاتها وبذاتها. ها هو ذا فلوبير، مثلاً، يصف معجبة الشرق:

"من أجل تسلية الجمهور، أخذ مهرج محمد علي امرأة في أحد أسواق القاهرة ذات يوم، ومددها على دكة أحد الدكاكين وضاجعها علناً بينما كان صاحب الدكان يدخن غليونه بهدوء. وعلى الطريق من القاهرة الى شبرا، منذ فترة وجيزة، ترك شاب قرداً كبيراً يلوطه علناً – كما في القصة أعلاه – ليخلق انطباعاً جيداً عن نفسه ويضحك الناس.

وقد توفي ناسك منذ فترة – أبله – كان قد اعتبر لزمن طويل قديساً اختاره الله؛ لقد جاءت اليه جميع النساء المسلمات يحلبن عضوه – وأخيراً مات إعياء – فمنذ الصباح حتى المساء كان الأمر خضاً لا ينقطع . . . . . .

ماذا تقول في الحقيقة التالية: منذ زممن اعتاد صوفي أن يسير في شوارع القاهرة عارياً مطلقاً فيما عدا طاقية على رأسه وأخرى على عضوه، ومن أجل أن يبول كان يرفع طاقية العضو، فتركض النساء العاقرات اللواتي أردن الانجاب اليه، ويضعن أنفسهن تحت قوس بوله، ويدلكن أنفسهن به" (98).

يعترف فلوبير صراحة أن هذا كله شناعة من نمط خاص. "الفعل الملهاتي القديم كله" (الذي قصد به فلوبير التقاليد المعرفوة جيداً لـ "العبد المجلود . . . . تاجر الرقيق الفظ . . . . . . التاجر اللص") يكتسب معنى جديداً "طرياً . . . . أصيلاً وساحراً" في الشرق. وهذا المعنى لا يمكن أن يعاد

خلقه؛ ولا يمكن أن يتمتع به إلا في لحظة الحدث ومكانه، كما لا تمكن "استعادته" إلا بصورة تقريبية جداً. فالشرق يُشاهد، لأن سلوكه الذي يقترب من البذاءة المسيئة (دون أن يصلها بالضبط) يصدر عن مخزون من الشذوذ اللانهائي؛ والأوروبي الذي تطوف حساسيته في الشرق، هو مشاهد لا ينشبك أبداً أو يتورط، حيادي دائماً، وعلى استعداد دائم لأمثلة جديدة مما يسميه وصف مصر "التلذذ الغريب".

ويصبح الشرق هكذا معرضة حية للشذوذ. ثم تصبح هذه المعرضة، بشكل منطقي تماماً، موضوعاً خاصاً للنصوص. وهكذا تكتمل الدائرة؛ من كونه انكشف عن شيء لا تُعد النصوص الإنسان له، يمكن للشرق أن يعود شيئاً يكتب المرء عنه بطريقة انضباطية. ويمكن لأجنبيته أن تُترجم، ولمعانيه أن تُحل ألغازها ورموزها، ولعدائيته أن تُروض؛ ورغم ذلك فإن العمومية المنسوبة الى الشرق، والخيبة التي يشعر بها المرء بعد مواجهته له، والشذوذية التي لا قرار لها. والتي يبديها، كلها يعاد توزيعها فيما يقال أو يكتب عنه. لقد كان الاسلام، مثلاً، شرقياً نمطياً في نظر مستشرقي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. فقد قال كارل بكرْ إنه رغم أن "الاسلام" (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث الهيليني فإنه لم يكن قادراً على أن يفهم أو يستخدم التراث اليوناني الإنساني. وعلاوة؛ فمن أجل أن يفهم المرء الإسلام كان عليه قبل كل شيء آخر أن يعاينه لا بوصفه ديناً "أصيلاً"، بل بوصفه شيئاً من محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب للالهام الخلاق الذي نجده في أوروبا عصر النهضة (99). وكان الاسلام ، فر عرف لويس ماسينيون، الذي قد يكون أعظم المستشرقين الفرنسيين شهرة وتأثيراً، رفضاً منتظماً للتجسد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمد أو ابن رشد بل الحلاّج، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون السنيون لجرأته على شخصنة الإسلام (100). وكان ما أسقطه بكر وماسينيون من دراستهما صراحة، هو، شذوذية الشرق التي عادا فاعترفا بها دون قصد بمحاولتهما

الجاهدة لمنحها انتظاماً ضمن معطيات غريبة. لقد قُذف محمد خارجاً، ومُنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح.

وبما هو حكم على الشرق، لا يقف المستشرق الحديث، كما يعتقد هو، بل حتى كما يقول، بعيداً عن وقفة موضوعية. فتجرّده الإنساني – وعلامته فقدان التعاطف المموّه بالمعرفة المهنية – مثقّل بكل المواقف المحافظة، والمنظورات المحافظة، وأحوال الاستشراق التي ما فتئت أصفها. وشرقه ليس الشرق كما هو، بل الشرق كما شُرْقِنْ. وثمة قوس متصل دون انكسار من المعرفة والقوة يربط رجل الدولة الغربي أو الأوروبي بالمستشرق الغربي؛ ويشكل هذا القوس حافة المسرح الذي يحتوي الشرق. ومع نهاية الحرب العالمية الأولى شكلت كل من أفريقيا والشرق مجالاً متميزاً للغرب أكثر مما شكلت استثارة فكرية له. وقد تطابق مجال الاستشراق بدقة مع مجال الامبراطورية، وكانت هذه التوحدية المطلقة بين الاثنين ما أثار الأزمة الوحيدة في تاريخ التفكير الغربي بالشرق والتعامل معه. وهي أزمة ما تزال مستمرة.

وبدءاً من العشرينات، ومن أحد طرفي العالم الثالث الى طرفه الآخر، كانت الاستجابة للامبراطورية والامبريالية استجابة جدلية (ديالكتيكية). ومع انعقاد مؤتمر باندونغ عام 1955 كان الشرق بأكمله قد حصل على استقلاله السياسي عن الامبراطوريات الغربية وبدأ يجابه تجسيداً آخر للقوى الامبريالية متمثلاً في الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي. ووجد الاستشراق نفسه الآن عاجزاً عن تميز "شرقه" في العالم الثالث الجديد، ويواجه شرقاً جديداً ومسلحاً سياسياً. وانفتح أمام الاستشراق بديلان الأول هو الاستمرار كما لو أن شيئاً لم يحدث؛ والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم <الشرق> الجديد. غير أن الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبداً – هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساؤوا الفهم؛ (ونسمح لأنفسنا باستخدام

المصطلح الدخيل "الشرقيون"). أما البديل الثالث التنقيحي، وهو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة، فلم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من قبل فئة قليلة جداً.

ويرى عبد الملك أن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن ببساطة أن "حركات التحرير الوطنية" في الشرق "الذي كان مستعمراً" قد عصفت بتصورات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبيةً، قدرية وبددتها، بل كان ثمة، إضافة الى ذلك، حقيقة أن المختصين، والجمهور الواسع، أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة لا بين علم الاستشراق والمادة موضوع الدراسة فحسب، بل كذلك – وكان هذا العامل حاسماً – بين التصورات، والمناهج ، وأدوات العمل في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتلك التي استخدمها المستشرقون" (101). فقد اعتبر المستشرقون – من رينان الى غولد تسيهر، الى ماكدونالد الى فون غرونباوم، وجب، وبرنارد لويس – الاسلام مثلاً، "تركيباً ثقافياً موحداً" (والعبارة لـ بي.أم.هولت) يمكن أن يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الاسلامية. وفي عرف الاستشراق، كان الاسلام معنى يمكن أن يوجد، إذا كان للمرء أن يبحث عن صياغته الأكثر دقة وجلاء، في رسالة رينان الأولى، فمن أجل أن يفهم الاسلام فهماً أفضل، ينبغي أن يُقلص الى "الخيمة والقبيلة". أما تأثير الاستعمار، وظروف الحياة اليومية، والتطور التاريخي فإنها جميعاً كانت بالنسبة للمستشرقين كالذباب بالنسبة لصبية عابثين، شيئاً يُقتل أو يُتجاهل – من أجل رياضتهم، ولا يؤخذ مرة واحدة بعين الاعتبار بصورة جدية تكفي لجعل الاسلام الجوهري معقداً.

وتوضح حياة إتش.أي.آر.جب. وعمله كمستشرق، في ذاتها، المتناولين البديلين اللذين استجاب بهما الاستشراق للشرق الحديث. لقد ألقى جب عام 1945 "سلسلة محاضرات هاسكل" في جامعة شيكاغو. ولم يكن العالم الذي قدّم مسحاً له هو العالم الذي عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى، فقد كان عدد من الثورات، وحربان عالميتان، وتغيرات

اقتصادية وسياسية لا تحصى قد جعلت الواقع السائد في 1945 واقعاً جديداً جدة لا يخطئها الإدراك ، بل جدة زلزالية. ورغم ذلك نجد جب يستهل محاضراته التي سماها الاتجاهات الحديثة في الإسلام كما يلي:

"يجابه دارس الحضارة العربية باستمرار التضاد العجيب بين قوة الخيال التي تتجلى، على سبيل المثال، في فروع معينة من الأدب العربي وبين الحرفية، والحذلقة، اللتين تتجليان في التفكير والعرض حتى حين يكونان مخصصين لهذه النتاجات ذاتها. صحيح أنه وجد بين الشعوب الاسلامية فلاسفة عظماء، وأن بعضهم كانوا عرباً، غير أنهم كانوا استثناءات نادرة. فالعقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي، أو في علاقته بالعمليات الفكرية، يعجز عن أن يطرح شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها، وهذا بالذات، فيما أعتقد، أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة "فقدان الحس بالقانون" التي اعتبرها الأستاذ ماكدونالد فرقاً مميزاً في الشرقي وهذا هو أيضاً ما يوضح – ما يجد الطالب الغربي صعوبة كبيرة في فهمه [الى أن يوضحه له المستشرق] – نفور المسلمين من العمليات الفكرية للعقلانية . . . . . فرفض أساليب التفكير العقلانية والأخلاقية النفعية التي لا تنفصل عن هذه الأساليب، له جذوره، لذلك، لا في ما يسمى "تعموية" رجال الفقه المسلمين بل في نووية الخيال العربي وتفرديته" (102).

هذا استشراق صاف، طبعاً، لكن حتى إذا اعترف المرء بالمعرفة الفائقة للاسلام من حيث مؤسسة، التي تميز ما تبقى من الكتاب، فإن تحيز جب التدشيني يظل عقبة كأداء في وجه كل من يحاول أن يفهم الاسلام الحديث. ما معنى كلمة "الفرق" <في الجملة الأخيرة، من المقطع الأول المقتبس من جب> وقد سقط حرف الجر "عن" من البال سقوطاً كلياً. ألا يطلب منا هنا من جديد أن نمحّص المسلم الشرقي وكأن عالمه، على خلاف عالمنا – "مفترقاً" عنه – لم يخط أبداً خارج القرن السابع؟ أما فيما

يخص الاسلام الحديث نفسه، فلماذا ينبغي أن يواجه بكل هذه العدائية الجارفة التي يحملها جب، رغم كل تعقيدات فهمه الجليل له خارج هذا السياق؟ وإذا كان في الاسلام خلل منذ البدء بحكم عاهاته الدائمة، فإن المستشرق سيجد نفسه يعارض أية محاولة إسلامية لاصلاح الإسلام، لأن الاصلاح، في عرفه، خيانة للاسلام. هذه هي بالضبط منظومة جب. وكيف للشرقي أن ينسل خارج هذه الأصفاد الى العالم الحديث إلا بأن يردد مع الأحمق في الملك لير: "سوف يأمرون بجلدي لأنني أقول الحق؛ وسوف تأمر أنت بجلدي لأنني أكذب؛ وأحياناً أُجلد لأنني احتفظ بسلامي".

بعد ثمانية عشر عاماً، واجه جب جمهوراً من مواطنيه الانجليز، غير أنه الآن كان يتحدث بوصفه مديراً لمكز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد. وكان موضوعه "الدراسات الاقليمية: إعادة تقويم" حيث وافق، من ضمن مسلّمات عرضية أخرى، على "أن الشرق من الأهمية بحيث أنه لا ينبغي أن يترك للمستشرقين". وكان المتناول الجديد، أو البديل المتاح للمستشرقين، يذاع الآن، بالضبط كما كان الاتجاهات الحديثة نموذج المتناول الأول أن التقليدي. وكانت صيغة جب في "الدراسات الاقليمية: إعادة تقويم" حسنة النيات من وجهة نظر تخص الخبراء الغربيين بالشرق الذين كانت وظيفتهم هي إعداد الطلاب لمهن "في الحياة العامة وفي عالم الأعمال". ما نحتاجه الآن، قال جب، هو المستشرق التقليدي مضافاً اليه عالم اجتماع جيد ويعملان معاً: وفيم بينهم اسيقوم الاثنان بدراسات "مشتركة الميادين" <عبر الميادين>. مع ذلك، فإن المستشرق التقليدي لن يطبق على الشرق معلومات تقادم بها العهد وأبطلها الزمن؛ بل سيكون لمعرفته المتخصصة دور أن تذكر زملاءه المستجدين، ضئيلي الخبرة، بالدراسات الاقليمية بأن "تطبيق علم النفس وآلية عمل المؤسسات السياسية الغربية على المواقف الآسيوية أو العربية عمل ينتمي كلية الى عالم والت ديزني" (103).

يعني هذا المفهوم، علـى صعيد عملـي، أنـه حـين يجاهـد الـشرقيون ضـد الاحـتلال الاسـتعماري، فـإن عليـك أن تقـول (لتتجنـب خطـر اقتـراف عمـل ديزنوي) إن الـشرقيين لـم يفهمـوا أبـداً معنـى حكـم الـذات بالطريقـة التـي نفهمه بهـا "نحـن". وحـين يقـاوم بعـض الـشرقيين التمييـز العنصري، بينمـا يمارسـه الآخـرون، تقـول "إنهـم جميعـاً فـي الأعمـاق، شـرقيون"، وتكـون المـصالح الطبقيـة، والظـروف الـسياسية، والعوامـل الاقتـصادية كلهـا دون علاقـة بالموضـوع إطلاقـاً. أو تقـول، مـع برنـارد لـويس، إنـه إذا قـاوم العـرب الفلسطينيون الاستيطان الاسرائيلي واحتلال إسرائيل لأراضيهم، فإن ذلـك لا يمثل إلا "عودة الإسلام" أو، كما حددها مستشرق معاصر ذائـع الـصيت، مقاومة إسلامية لشعوب لا إسـلامية، (104)، وهـو مبـدأ إسـلامي أُسّـس في القرن السابع. فالتاريخ، والسياسة، والاقتصاد جميعها لا تهـم: الاسـلام هو الاسلام، والشرق هو الشرق، ونرجوك أن تعود بأفكارك كلها حول جنـاح يساري وآخر يميني، وحول الثورات، والتغيّـر الـى حيـث تنتمـي، فـي عـالم والت ديزني.

وإذا كانـت هـذه الجمـل الاجماليـة، والادعـاءات والرفـوض لـم تبـدُ مألوفـة للمؤرخين، وعلماء الاجتمـاع، والاقتـصاديين والانـسانيين فـي أي حقـل آخـر من حقول الدراسة عدا الاستشراق، فإن الـسبب واضـح وضـوحاً تامـاً. ذلـك أن الاستشراق، مثل موضوع دراسته المتوهم، لـم يـسمح للأفكـار بانتهـاك طمأنينته العميقة الـساجية. غيـر أن المسـتـشرقين المحـدثين – أو الخبـراء الاقليميـين، لنعطـيهم لقـبهم الجديـد – لـم يتـشرنقوا بـسلبية فـي دوائـر اللغات، بل إنهـم، علـى العكـس مـن ذلـك تمامـاً، أفـادوا مـن نـصيحة جـب؛ ويستحيل اليـوم تمييـز معظمهـم عـن "الخبـراء" و "المستـشارين" الآخـرين في ما سماه هارلد لاسول "علوم رسـم الـسياسة" (105). وهكـذا أُدركـت بـسرعة الامكانيـات العـسكرية، وإمكانيـات الأمـن القـومي التـي يوفرهـا التحالف بـين المخـتص فـي "تحليـل الشخـصية القوميـة" وبـين الخبيـر فـي المؤسسات الاسـلامية، لمـصلحة الـذات إن لـم يكـن لـشيء آخـر. ذلـك أن

"الغرب" بعد كل حساب، واجه بعد الحرب العالمية الثانية عدواً سلطوياً ذكياً جمع لنفسه الحلفاء بين الأمم الشرقية الساذجة (الافريقية، الاسيوية، النامية). فهل هناك من طريقة أفضل للالتفاف على هذا العدو من التصرف بما يرضي عقل الشرقي اللامنطقي بطرق لا يمكن إلا للمستشرق أن يبتكرها؟ وهكذا برزت خدعة مدهشة الاتقان مثل أسلوب العصا والجزرة، والتحالف من أجل التقدم، وسياتو، وما إليها، التي قامت جميعاً على "المعرفة" التقليدية وقد أُعيد تجهيزها بأدوات جديدة أكثر قدرة على التحكم بموضوعها المفروض وتوجيهه كما تشاء.

وهكذا، فبينما يجتاح الغليان الثوري الشرق المسلم، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب مدمنون على "الوظيفة الشفوية" (106)، بينما يلاحظ الاقتصاديون – وهم مستشرقون أعيد تصنيعهم – بأنه لا رأس المالية ولا الاشتراكية تصلح، بالنسبة للاسلام الحديث، عنواناً ملائماً (107). وإذ يجتاح الشعوب ضد الاستعمار العالم الشرقي بأكمله بل، في واقع الأمر، يوحّد هذا العالم، فإن المستشرق يلعن ذلك كله، لا بوصفه إزعاداً فارغاً فقط، بل بوصفه إهانة للديمقراطيات الغربية. وفيما تواجه العالم قضايا حاسمة ذات أهمية عامة بالغة – قضايا تتعلق بالدمار النووي، وبالمصادر النادرة ندرة تنذر بالكارثة، وبالمطالب الانسانية التي لم يسبق لها مثيل بالمساواة، والعدالة، والتكافؤ الاقتصادي – فإن الصورة الكاريكاتورية للشرق تُستغل من قبل سياسيين يستقون زادهم العقائدي (الأيديولوجي) لا من الاخصائيين (التكنوقراطيين) نصف المتعلمين وحسب، بل من المستشرق الفائق العلم كذلك. ويحذر خبراء العالم الخرافيون في وزارة الخارجية الأميركية من مخططات العرب للاستيلاء على العالم. ويوصف الصينيون الغادرون، والهنود نصف العراة، والمسلمون السلبيون بأنهم حدءات ستنهش عطايانا، ويلعنون حين "نخسرهم" للشيوعية، أو لغرائزهم الشرقية الدنيئة: والفرق بين الأمرين يكاد يكون غير ذي بال.

تطغى هذه الآراء المعاصرة للمستشرقين على الصحافة والعقل الشعبي. فالعرب، مثلاً، يُتصورون راكبي جمال، إرهابيين، معقوفي – الأنوف، شهوانيين شرهين تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الحقيقية. وثمة، دائماً، افتراض متربّص بأن المستهلك الغربي، رغم كونه ينتمي الى أقلية عددية، ذو حق شرعي إما في امتلاك معظم الموارد الطبيعية في العالم، أو في استهلاكها (أو في كليهما). لماذا؟ لأنه، بخلاف الشرقي، إنسان حق. وليس ثمة مثل أفضل اليوم على ما أسماه أنور عبد الملك "تسلط الأقليات المالكة" والتمركزية الإنسانية متحالفةً مع التمركزية الأوروبية، من الحالة التالية: إن غربياً أبيض ينتمي الى الطبقة الوسطى يؤمن بأنه امتياز طبيعي له لا أن يدير شؤون العالم غير الأبيض وحسب، بل أن يمتلكه كذلك، لمجرد أن العالم الأخير، تحديداً، ليس بالضبط إنسانياً تماماً بقدر ما "نحن" كذلك. ليس ثمة مثل أصفى من ذلك على الفكر المفرغ من الانسانية.

وبمعنى ما، فإن قصور الاستشراق ومحدوديته هما، كما قلت سابقاً، القصور والمحدودية اللان يأتيان نتيجة طبيعية لتجاهل ثقافة أخرى أو شعب آخر أو إقليم جغرافي آخر، وتحويلها الى جوهر خالص، وتعريتها من إنسانيتها. لكن الاستشراق خطا خطوة أبعد في هذا الاتجاه؛ فهو يعاين الشرق بوصفه شيئاً وجوده معروض دائماً للغرب، وبوصفه أيضاً شيئاً بقي ثابتاً في الزمان والمكان، من أجل الغرب. لقد كانت نجاحات الاستشراق الوصفية والنصية من الضخامة والتأثير بحيث أن مراحل كاملة من تاريخ الشرق الثقافي، والسياسي، والاجتماعي تعتبر الآن مجرد استجابات للغرب؛ فالغرب هو المشاهد، والحكم، والمحلفون لكل وجه من أوجه سلوك الشرق. ومع ذلك فإذا كان التاريخ خلال القرن العشرين قد أثار تغييراً داخلياً في الشرق، ومن أجله، فإن المستشرق يصاب بالذهول: فهو يعجز عن إدراك أنه، الى حد ما:

"قد تلقن قادة الشرق الجدد، ومفكروه، وصانعو سياساته دروساً كثيرة من معاناة أسلافهم. وقد ساعدتهم التحولات البنيوية والمؤسسات التي أُنجزت في المرحلة الفاصلة، كما ساعدتهم حقيقة كونهم الى حد بعيد يملكون قدراً أكبر من الرحية لصياغة مستقبل بلدانهم. ثم إنهم أيضاً أعمق ثقة، وربما كانوا هجوميين بعض الشيء. ولم يعد مفروضاً عليهم أن يؤدوا عملهم آملين أن يحظوا باستحسان محلفي الغرب اللامرئيين. فحوراهم ليس مع الغرب، بل مع أبناء أوطانهم" (108).

والمسشرق، إضافة الى ذلك، يفترض أن ما لم تقم نصوصه بإعداده لمواجهته هو نتيجة ترتّبت إما على التحريض الخارجي في الشرق أو على غباء الشرق الضال. وليس باستطاعة أي من النصوص الاستشراقية الكثيرة عن الاسلام، بما في ذلك ذروة هذه النصوص، تاريخ كمبردج للاسلام، أن يُعد قارئه لما حدث بعد 1948 في مصر وفلسطين، والعراق وسوريا ولبنان، أو في اليمنين <الشمالي والجنوبي> وحين تعجز الصيغ الاعتقادية الجامدة حول الاسلام عن أن تؤدي الغرض، حتى بالنسبة لأكثر المستشرقين البانغلوسيين <تفاؤلاً>، فثمة لجوء الى الصيغ الباهرة لعلم اجتماع مشرقن، والى تجريدات يسهل تسويقها: مثل النخبة، والاستقرار السياسي، والتحديث، وتطور المؤسسات، وجميعها موسوم بالعلامة المميزة لحكمة الاستشراق. وخلال هذا الوقت كله، فإن هوة متنامية، تزداد خطورتها باستمرار، تظل تفصل الشرق عن الغرب.

والأزمة الحاضرة تزيد التفاوت بين النصوص والواقع احتدامية. ومع ذلك، فإنني في هذه الدراسة أيضاً للاستشراق أود لا أن أكشف مصادر وجهات نظر الاستشراق وحسب، بل أن أتأمل في أهميته أيضاً. ذلك أن المفكر المعاصر يشعر بحق أن إهماله لجزء من العالم يفرض نفسه الآن عليه بشكل ظاهر، هو تجنب للواقع؛ وكثيراً ما حصر الانسانيون انتباههم في موضوعات للبحث مجزأة الى كوى، ولم يراقبوا، كما أنهم لم يتعلموا من ،

ميادين دراسة كالاستشراق كان طموحها الذي لا ينـي طموحاً للسيطرة على عالم بأكمله، لا علـى جزء سـهل التحديد منه مثل مؤلف معين أو مجموعة معينة من النصوص. على أي حال، فالاستشراق، جنباً الى جنب مع أغطية الأمان الجامعية من مثل "التاريخ"، و "الأدب" أو "الانسانيات"، ورغم تطلعاته البعيدة، الاستشراق منشبك في ظروف دنيوية، تاريخية، حاول أن يخفيها وراء ما كان غالباً سمة علموية Scientism جوفاء واستهواء بالعقلانية. والمفكر المعاصر يستطيع أن يتعلم من الاستشراق، من جهة أولى، كيف يكون له إما أن يحصر أو يوسع، بشكل واقعي، مجال ما يدعيه ميدان دراسته لنفسه، ومن جهة أخرى، كيف يرى الأرضية الانسانية (التي سماها ييتس "دكان القلب المؤلف من خرق وعظام بالية مقرفة") التي تبدأ فيها، وتنمو، وتزدهر، وتنحط، النصوص، والرؤى، والمناهجد، وفروع المعرفة. وأن يمحّص المرء الاستشراق هو أيضاً أن يقترح سبلاً فكرية لمعالجة المشكلات المنهجية التي جاء بها التاريخ، على سبيل المثال، في مادة دراسته: الشرق. لكننا قبل ذلك ينبغي أن نرى في نهاية الأمر القيم الانسانية التي بترها الاستشراق بطبيعة مجاله، وتجاربه، وبناه.



الاستشراق
الفصل الثاني
للبروفيسور إدوارد سعيد

البنى الاستشراقية
وإعادة خلق البنى

"حين زوّج نقيب الأشراف، السيد عمر، إحدى بناته . . . منذ خمسة وأربعين عاماً تقريباً، مشى أمام الموكب شاب كان قد أحدث ثقباً في بطنه، وسحب قسماً كبيراً من أمعائه، وحمله أمامه على صينية فضة. وبعد انتهاء الحفل، أعاده الى موضعه؛ وبقي في الفراش أياماً قبل أن يشفى من آثار هذا العمل الأحمق المقرف".

إدوارد وليم لين
"مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم"

"في حالة سقوط هذه الامبراطورية، إما نتيجة لثورة في القسطنطينية أو للتفكك المستمر، فإن كلاً من القوى الأوروبية ستأخذ، كمحمية لها، الجزء من الامبراطورية الذي تخصصه لها قرارات المؤتمر؛ فإن تكون هذه المحميات محددة تبعاً للجوار، وحماية الحدود، والتقارب في الديانة، والعادات والمصالح . . . هو مما يزيد سلطة القوى الأوروبية ثباتاً. وهذا النمط من السيادة المحدد على هذا النحو والذي يعتبر حقاً أوروبياً يتمثل أساساً في حق احتلال جزء من الأرض أو من السواحل لتأسيس إما مدن حرة أو جاليات أوروبية أو موانئ ومكاتب تجارية . . . والدولة الأوروبية لا تمارس على محميتها سوى وصاية عسكرية وحضارية، فهي تضمن لها بقاءها وعناصر قوميتها، وذلك تحت راية قومية أقوى . . . ".

ألفــــــونس دو لامـــــــارتين
"رحلـــــة فـــــي الـــــشرق"

حدود أعيد رسمها،
قضايا أعيد تحديدها،
والدين المعلمن

توفي غوستان فلوبير عام 1880 دون أن ينهي بوفار وبيكوشيه، روايته الملهاتية الموسوعية عن انحلال المعرفة وتفاهة الجهد الانساني. ومع ذلك فإن الخطوط الأساسية لرؤياه جلية، ومدعّمة بجلاء بالتفاصيل الوفيرة لروايته. فالكاتبان الإداريان ينتميان الى الطبقة البورجوازية، وهما يتقاعدان من المدينة ليقضيا حياتهما على إقطاعية ريفية يفعلان ما يطيب لهما، (سنفعل كل ما يرضينا)، إذ أن أحدهما يرث، بصورة غير متوقعة، تركة كبيرة. وفيما يرصد فلوبير تجاربهما ويصورها، فإن فعل ما يطيب لهما يشبكهما ويورطهما في رحلة عملية ونظرية عبر الزراعة، والتاريخ، والكيمياء، والتربية، وعلم الآثار، والأدب، واصلين الى نتائج هي دائماً دون النجاح؛ وينتقلان عبر حقول العلم مثل مسافرين في الزمان والمعرفة، يعانيان تجارب الخيبة، والكارثة، والخذلان التي يعانيها الهواة غير الملهمين. وم ينتقلان عبره هو، فيالواقع، التجربة الكاملة لانقشاع الوهم المخيب في القرن التاسع عشر، حيث تنقلب "البورجوازية الظافرة" – بعبارة شارل مورازيه – الى ضحية بلهاء لعدم كفاءتها المهدمة ولعادية مقدراتها. فكل حماسة تنحل الى شعيرة لغوية (كليشيه) مملة، وكل فرع أو نمط من أنماط المعرفة يتحول من أمل وقوة الى فوضى، وخراب، وأسى. وبين تخطيطات فلوبير التحضيرية لخاتمة هذه الشاسعة (بانوراما) من اليأس، ثمة مادتان تثيران اهتماماً خاصاً لدينا في السياق الحاضر. يناقش الرجلان مستقبل الجنس البشري، ويرى بيكوشيه "مستقبل الانسانية عبر زجاج قاتم" بينما يراه بوفار "براقاً".

"الانسان الحديث يتقدم، ولسوف تستعيد أوروبا نضارتها على يد آسيا. القانون التاريخي القائل إن الحضارة تنتقل من الشرق الى الغرب . . . . . .
. . . .
إن شكلي الانسانية سيلتحمان أخيراً معاً" (1).

ويمثل هذا الصدى الواضح لأفكار كوينت بداية دورة أخرى من دورات الحماسة وانقشاع الوهم التي سيمر عبرها الرجلان. وتُشعر ملاحظات فلوبير الأولية بأن هذا المشروع المتوقع من مشاريع بوفار، مثل جميع مشاريعها الأخرى، سوف يقاطع بوقاحة في مواجهة الواقع – هذه المرة، بظهور رجال الدرك المفاجئ ليوجهوا اليه تهمة الفسق. على أي حال، بعد أسطر قليلة تبرز المادة الشيقة الثانية. ذلك أن كلاً من الرجلين يعترف للآخر، في اللحظة نفسها، بأن رغبته السرية هي أن يعود من جديد

ناسخاً. فيحضران مكتباً مزدوجاً يصنع لهما، ويشتريان كتباً، وأقلام رصاص، ومماحي، ثم – إذ يختتم فلوبير التخطيط التحضيري – "ينهمكان": يبدآن. وعلى هذا النحو، يُقلّص بوفار وبيكوشيه في النهاية، من محاولة أن يعيشا عبر المعرفة وأن يطبقاها بصورة مباشرة تقريباً، الى نقلها لا نقدياً من نص الى آخر.

رغم أن رؤيا بوفار لأوروبا وقد استعادت نضارتها على يد آسيا ليست مبلورة بلورة كاملة، فإنها (وما تنتهي اليه على مكتب الناسخ) يمكن أن تختصر في نقاط أساسية بعدد من الطرق المهمة. فهي، مثل كثير من الرؤى الأخرى للرجلين، عالمية ومؤسسة من جديد؛ وهي تمثل ما شعر فلوبير بأنه نزوع القرن التاسع عشر الى إعادة بناء العالم تبعاً لرؤيا تخيلية، ترافقها أحياناً تقنية علمية خاصة. وبين ما كان ببال فلوبير من رؤى، ثمة يوتوبيا سان – سيمون ويوتوبيا فورييه، والتجديد العلمي لشباب البشرية الذي تصوره كومت، وجميع الديانات التقنية أو العلمانية التي بشر بها عقائديون، وإيجابيون وضعيون، وانتقائيون، وغيوبيون، وتراثيون، ومثاليون من أمثلا دستْودو تراسي، كابانيس، ميشليه، كوزان، برودون، كورنو، كابيه، جانيه، ولامينيه (2). وخلال الرواية كلها، يتبنى بوفار وبيكوشيه القضايا المختلفة لشخصيات كهؤلاء؛ ثم، بعد أن يدمراها، ينتقلان باحثين عن قضايا أكثر جدة، لكنما دون الوصول الى نتاج أفضل.

إن جذور مثل هذه الطموحات التي تعيد خلق الرؤى التنقيحية جذور رومانسية بطريقة مخصصة جداً. وينبغي أن نتذكر الى أي مدى كان جزء رئيسي من المشروع الروحي والفكري للفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر لاهوتاً معاد التركيب – "الخارق للطبيعة الطبيعي" كما أسماه إم.إتش.أبرامز؛ وهذا النمط من التفكير استمر في المواقف النمطية للقرن التاسع عشر التي يهجوها فلوبير في بوفار وبيكوشيه. ومن ثم فإن مفهوم ابتعاث النضارة والحيوية يعود الى:

"نزوع رومانسي صريح، بعد عقلانية عصر التنوير وليقاته وتأدّبه . . . الى [العودة] الى الاحتدامية المطلقة والمبهمات فوق العقلانية للقصة المسيحية والمبادئ المسيحية والى الصراعات العنيفة والانقلابات المباغتة في الحياة الداخلية المسيحية، متمحورة حول الأطراف المتضادة: من التدمير والخلق، والجحيم والنعيم، والنفي والتوحد ثانية، والموت والولادة من جديد، والكآبة والغبطة، والفردوس المفقود والفردوس المستعاد . . . لكن، ما داموا قد عاشوا بشكل لا مفر منه، بعد عصر التنوير، فإن الكتّاب الرومانسيين أعادوا الى الحياة هذه المسائل القديمة مع فارق: لقد أخذوا على عاتقهم انقاذ مستقبل التاريخ الانساني والمصير الانساني، والمناسق الوجودية، والقيم الأساسية لتراثهم الديني ، عن طريق إعادة تركيبها جميعاً بشكل يجعلها، حاضراً، مقبولة فكرياً، بقدر ما هي لصيقة الدلالة انفعالياً" (3).

كان ما قصد اليه بوفار – ابتعاث آسيا للنضارة والحيوية في أوروبا – فكرة رومانسية عمقة التأثير؛ فقد حثّ فردرك شليغل ونوفاليس، مثلاً، مواطنيهما، والأوروبيين بشكل عام، على دراسة الهند دراسة مفصلة لأن ثقافة الهند وديانتها كانتا قادرتين، في رأيهما، على هزيمة المادية والآلية (والروح الجمهورية) في الثقافة الغربية. ومن هذه الهزيمة ستنهض أوروبا جديدة معافاة مجددة الحيوية: وفي هذه الوصفة العلاجية تبرز بوضوح الصور الكتابية* للموت، والولادة الجديدة، والخلاص. وعلاوة على ذلك، فإن المشروع الرومانسي الاستشراقي لم يكن مجرد حالة خاصة من نزوع عام؛ بل كان مشكّلاً قوياً للنزوع نفسه، كما قال شفاب، بصورة مقنعة جداً في النهضة الشرقية. لكن ما كان ذا أهمية لم يكن آسيا نفسها بقدر ما كان جدوى آسيا بالنسبة لأوروبا. وهكذا فقد كان كل من أتقن لغة شرقية، مثل شليغل وفرانتز بوب، بطلاً روحياً، وفارساً مغامراً يعيد الى أوروبا حساً بالرسالة المقدسة التي فقدتها الآن. وهذا الحس بالضبط هو ما تحمله الأديان العلمانية المتأخرة، التي صورها فلوبير، في القرن التاسع عشر. وكان أوغست كومت – الى درجة لا تقل عن شليغل، وورد زورث، وشاتوبريان – مثل فوبار، المدافع عن، والمؤمن بأسطورة علمانية بعد عصر التنوير كانت خطوطها العامة، بصورة لا يخطئها الإدراك، خطوطاً مسيحية.

وبسماحه لبوفار وبيكوشيه، بصورة متواترة، بالعبور خلال مفاهيم تنقيحية من البداية الى النهاية الملهاتية المنحطة، لفت فلوبير الانتباه الى الخلل الانساني الذي تشترك فيه جميع المشاريع. فقد رأى بوضوح كامل أن كبرياء متعالية ماكرة تكمن وراء الأفكار المتوارثة مثل "أوروبا التي تستعيد نضارتها وشبابها على يد آسيا". إذ لم تكن "أوروبا" أو "آسيا" بشيء في غياب تقنية أصحاب الرؤى التي تحيل مجالات جغرافية هائلة الى كيانات تمكن معالجتها وإدارتها. في الأعماق، إذن، كانت أوروبا وآسيا أوروبانا، وآسيتنا – إرادتنا وتمثيلنا، كما كان شوبنهور قد قال. فالقوانين التاريخية هي، في واقع الأمر، قوانين المؤرخين، بالضبط كما أن "شكلي الانسانية" في عبارة فلوبير لم يلفتا الانتباه الى الواقع الفعلي بقدر ما لفتاه الى المقدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتمية على تمييزات هي من صنع الإنسان. أما الشق الثاني من العبارة – "سيلتحمان أخيراً معاً" – فإن فلوبير يهزأ فيه من تجاهل العلوم البهيج للواقع الفعلي، العلوم التي شرّحت الكيانات الانسانية وأذابتها كما لو كانت مادة خاملة. لكن فلوبير لم يهزأ من العلوم دون تخصيص، بل منا لعلوم الأوروبية، المليئة حماسة، بل المسيحانية، التي اشتملت انتصاراتها على ثورات فاشلة، وحروب، واضطهادات، وعلى شهية لا تُلقن لوضع أفكار جليلة، كتبيّة موضع التنفيذ بطريقة كيخوتية. وكان ما لم تحسب مثل هذه العلوم أو المعرفة حسباه أو تواجهه مرة واحدة هو براءتها السيئة عميقة الجذور وغي الواعية لذاتها، ومقاومة الواقع لها. فحين يتلبس بوفار شخصية العالم يفترض بسذاجة أن العالم موجود وحسب، وأن الواقع هو كما يقول العلم إنه كائن، وأنه ليس ذا

أهمية أن يكون العالم أحمق أو رائياً؛ وبوفار (أو أي إنسان يفكّر بطريقته) عاجز عن أن يتصور أن الشرق قد لا يرغب في بعث نضارة أوروبا وحيويتها، أو أنأوروبا لم تكن على وشك أن تتحد بصورة ديموقراطية مع الآسيويين الصفر أو السمر. وبإيجاز، فإن مثل هذا العالم لا يدرك وجود إرادة القوة الفردية الأنانية في علمه، الإرادة التي تغذّي جهوده وتفسد مطامحه.

ولا يألو فلوبير جهداً، طبعاًن في جعل أحمقيه المسكينين يمرّغان الأنف في هذه الصعوبات. إذ يتعلم بوفار وبيكوشيه أنه يحسن بالمرء ألا يتعامل مع الأفكار والواقع معاً. وخاتمة الرواية صورة لهما قانعين قناعة تامة بنقل الأفكار الأثيرة لديهما من الكتب الى الورق. فالمعرفة لمتعد تتطلب التطبيق على الواقع؛ والمعرفة هي ما يُنقل في صمت، دون تعليق، من نص الى آخر. والأفكار تُنشر ويُدعى لها في عزلة عن أي هوية محددة لأصحابها، وهي تُردد دون أن تُنسب؛ فلقد أصبحت، بالمعنى الحرفي، أفكاراً متوارثة متكررة: فما يهم هو أنها قائمة هناك، من أجل أن تُكرر، ويُرجع صداها، ثم يعاد ترجيع صداها دون تمحيص.

يؤطر هذا الحدث الموجز المأخوذ من ملحوظات فلوبير لبوفار وبيكوشيه، بصورة شديدة التكثيف، ما هو، تخصيصاً، حديث من بُنى الاستشراق الذي يشكل، بعد كل حساب، فرعاً من فروع المعرفة التي تنتمي الى المعتقدات العلمانية (وشبه الدينية) للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر. ولقد قمنا حتى الآن بتحديد خصائص المجال العام للتفكير الذي توارثه الغرب حول الشرق عبر مرحلتي القرون الوسطى وعصر النهضة، اللتين كان الاسلام بالنسبة لهما الشرق الجوهري. لكن القرن الثامن عشر شهد تنامي عدد من العناصر الجديدة المتشابكة التي ألمحت الى المرحلة الايفانجيلية المقبلة التي كان لفلوبير، فيما بعد، أن يعيد خلق خطوطها العامة.

فمن جهة، كان الشرق الآن يُوسع ويُمَدُّ الى مدى بعيد خارج نطاق العالم الاسلامي. وكان هذا التغير الكمي، الى درجة كبيرة، حصيلة الاستكشافات الأوروبية المستمرة والمتزايدة للأجزاء الأخرى من العالم. وقد نقل التأثير المتنامي لأدب الرحلات، واليوتوبيات الخيالية، والأسفار البحرية الأخلاقية، والتقارير العلمية، الشرق من موضعه لينزله في محرق أكثر تركيزاً وحدة وانفساحاً. وإذا كان الاستشراق مديناً بصورة رئيسية للاكتشافات ينبغي أن تعاين في السياق الأوسع الذي خلقه <توماس> كوك وبوغانفيل والرحلات البحرية التي قام بها تونفورت وأدانسن، وكتاب بريزيدان دوبروسيه تاريخ الإبحار في الأراضي الاسترالية، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادي، والارساليات اليسوعية في الصين والأميركتين، واستكشافات وليم دامبيير وتقاريره، وتكهنات لا تحصى حول العمالقة، والباتاغونيين، والمتوحشين، والسكان الأصليين، والمخلوقات المرعبة التي افتُرض أنها تعيش الى أقصى الشرق، والغرب، والجنوب،

والشمال من أوروبا. لكن جميع هذه الآفاق المتزايدة اتساعاً كانت تضع أوروبا بثبات في المركز الامتيازي، بصفتها المراقب الرئيسي (أو بصفتها موضع المراقبة الرئيسي كما هي في كتاب غولد سميث مواطن العالم). ذلك أنه حتى حين تحركت أوروبا باتجاه الخارج، كان إحساسها بالقوة الثقافية يزداد تدعيماً. ومن حكايا الرحّالة، لا من مؤسسات عظيمة مثل شركات الهند المتعددة وحسب، خُلقتْ مستعمرات، وضُمنتْ منظورات عرقية التمركز (4).

ومن جهة أخرى، اكتسبت نظرةٌ أكثر معرفة للأجنبي والغريب المدهش الدعم والقوة لا من الرحالة والمستكشفين فقط، بل كذلك من المؤرخين الذين كان يمكن للتجربة الأوروبية، في عرفهم، أن تقارن مقارنة مفيدة بحضارات أخرى وأقدم. وقد عنى ذلك التيار القومي في علم الانسان التاريخي (الانثروبولوجي التاريخية) في القرن الثامن عشر، الذي وصفه الباحثون بأنه مجابهة للآلهة، أن غيبون كان سيقرأ موعظة سقوط روما في علو شأن الاسلام، تماماً كما استطاع فيكو أن يفهم الحضارة الحديثة في إطار الجلال والرونق الشعري البربري لأصولها المبكرة. وبينما اعتبر مؤرخو عصر النهضة الشرق، بتصلب حاد، عدواً، فإن مؤرخي القرن الثامن عشر واجهوا شواذات الشرق بشيء من الانفصالية والتجرد وببعض من محاولة للتعامل المباشر مع المصادر الشرقية الأصلية؛ وربما تم ذلك لأن تقنية كهذه كانت تعين الأوروبي على أن يفهم نفسه بصورة أفضل. وتوضح التغير الذي حصل ترجمة جورج سيل للقرآن وإنشاؤه التمهيدي المرافق لها. فبخلاف من سبقه، حاول سيل أن يتعامل مع التاريخ العربي ضمن معطيات المصادر العربية؛ بل إنه، إضافة، ترك المعلقين المسلمين على النص القرآني يتحدثون بأنفسهم وينطقون بوجهات نظرهم (5). وفي عمل سيل، كما هي الحال عبر القرن الثامن عشر كله، كانت المقارنية البسيطة المرحلة المبكرة لفروع المعرفة المقارنة (فقه اللغة، التشريح، الفقه، الدين) التي كان لها أن تصبح مزهاة القرن التاسع عشر.

لكن بعض المفكرين كانوا ينزعون الى تجاوز الدراسة المقارنة، ودراساتها المسحية الواعية للجنس البشري من "الصين الى بيرو" عن طريق التلبس المتعاطف. وذلك عنصر ثالث من القرن الثامن عشر يمهد الطريق للاستشراق الحديث. فما نسميه اليوم تاريخانية هو فكرة تنتمي الى القرن الثامن عشر؛ فقد آمن فيكو، وهردر، وهامان، مع آخرين، بأن الثقافات جميعاً هي، عضوياً وداخلياً، متناسقة، متواشجة بروح، أو عبقرية، أو كلمة، أو فكرة قومية لا يستطيع خارجي أن ينفذ إليها الا عبر فعل من التعاطف التاريخي. وهكذا كان كتاب هاردر أفكار حول فلسفة تاريخ الانسانية (1784 – 1791) استعراضاً شاسعاً لثقافات متنوعة، كل منها تخلله وتسري فيه روح خلّاقة فذّة، وكل منها لي سفي متناول إنسان سوى المراقب الذي يضحي بتحيزه في سبيل التعاطف المتفهم. وكان بمقدور العقل في القرن الثامن عشر، وقد امتلأ بحس التاريخ الجمهوري والتعددي الذي بشّر به

هردر وغيره (6)، أن يخترق الجدران المذهبية بين الغرب والاسلام ويبصر عناصر النسب المتواشج بينه وبين الشرق. ونابليون مثل مشهور من أمثلة هذا التوحد الهويّ (الانتقائي عادة) عبر التعاطف. وموتسارت مثل آخر؛ فالناي السحري (الذي تتمازج فيه الترميزات الماسونية مع رؤى لشرق ودود) والاختطاف من السيراغيلو يموضعان شكلاً ذا سماحة خاصة من أشكال الانسانية في الشرق. وقد كان هذا بالذات هو ما جذب موتسارت بتعاطف حق نحو الشرق، أكثر مما جذبته العادات السارية المستحسنة للموسيقى "التركية".

غير أن من الصعب، في أية حال، الفصل بين حدوس بالشرق كحدس موتسارت وبين المدى الكلي للتمثيلات السا-رومانسية والرومانسية للشرق باعتباره موطناً للغريب المدهش. فقد اكتسب الاستشراق الشعبي خلال أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر رواجاً ذا حدة وكثافة كبيرتين. لكن حتى هذا الرواج، الذي يمكن تمييزه بسهولة في أعمال وليم بكفورد، وبايرن، وتوماس مور، وغوته، لا يمكن أن يفصل ببساطة عن الاهتمام بالحكايا القوطية، والأشعار الرعوية، ورؤى الرونق والجلال والقسوة البربرية. وبهذا الشكل يمكن أن يربط التمثيل الشرقي في بعض الحالات، بسجون بيرانيزي، وفي حالات أخرى بأجواء تييبولو الثرية المرفهة، وفي حالات أخرى كذلك، بالنبل والسمو الغربيين المدهشين للوحات الفينة في أواخر القرن الثامن عشر (7). وخلال القرن التاسع عشر، في أعمال دلاكروا وبضع عشرات، دون مبالغة، من أعمال رسامين فرنسيين وبريطانيين آخرين، حملت المعرضة الشرقية المتميزة كجنس فني مستقل التمثيل الى التعبير البصري والى حياة خاصة بها (ينبغي على هذا الكتاب، مع الأسف، أن يمر بها عابراً). الحواسية، الوعد، الرعب، النبل والسمو، المتعة الرعوية، الحيوية الحادة المتوترة: لقد كان الشرق، باعتباره نمطاً من أنماط المجاز، في الخيال الاستشراقي السا-رومانسي، السا-تقني أواخر القرن الثامن عشر، في واقع الأمر، خصيصةً شبيهةً بالحرباء تسمى (عن طريق الصفة) "الشرقية" (8). لكن هذا الشرق العائم دون قيد سيُحدد بصرامة مع حلول الاستشراق الجامعي.

ثمة عنصر رابع مهد الطريق لبنى الاستشراق الحديث هو النزوع الى تصنيف الطبيعة والانسان في أنماط. والاسمان العظيمان في هذا المجال هما، طبعاً، لينييس وبوفون، لكن العملية الفكرية التي أمكن بها تحويل الأبعاد الجسمية – أي الطبيعة المادية النمطية للأشياء – (وبعد ذلك بقليل الأبعاد الأخلاقية، والفكرية والروحية) من كونها مجرد مشهد معاين الى مقاييس دقيقة لعناصر مميزة، كان نزوعاً شديد الانتشار. وقد قال لينييس إن كل ملحوظة تسجل حول نمط طبيعي "ينبغي أن تكون نتاجاً للعدد، أو الشكل، أو الموقف"، وبالفعل، إذا قرأ المرء كانت أوديدرو، أوجونسن، فإنه سيجد في كل مكان من أعمالهم ولعاً مماثلاً لتحديم الملامح العامة، ولتقليص أعداد هائلة من الأشياء الى عدد أصغر من الأنماط قابل للترتيب

والوصف. في التاريخ الطبيعي، وعلم الانسان، والتعميم الثقافي، كان لكل نمط شخصية خاصة تمنح المراقب تحديداً له كما تمنحه، بعبارة فوكو، "إشتقاقاً مضبوطاً". وتنتمي هذه الأنماط والشخصيات الى نظام، الى شبكة من التعميمات المترابطة. وهكذا،

"فإن كل تحديد ينبغي أن يتم عن طريق علاقة معينة بكل التحديدات الأخرى. فإن نعرف ما يختص بشكل سليم بأحد الأفراد هو أن يكون أمامنا تصنيف جميع <الأفراد> - أو إمكانية مثل هذا التصنيف (9)".

وفي كتابات الفلاسفة، والمؤرخين، والموسوعيين، وكتّاب المقالة، نجد الشخصية – بوصفها – تحديداً تبرز في شكل تصنيف فيزيولوجي – أخلاقي: فثمة، مثلاً، الرجال المتوحشون، والأوروبيون، والآسيويون، الخ . . . . ويظهر هؤلاء، طبعاً، عند لينييس، لكنهم يظهرون كذلك عند مونتسكيو، وجونسن، وبلومنباخ، وسويمرينغ، وكانت، وتوزع الخصائص الفيزيولوجية والأخلاقية بنسب متساوية تقريباً؛ فالأمريكي "أحمر، سريع الغضب، منتصب" والآسيوي "أصفر، سوداوي، متصلب" والأفريقي "أسود، لامبال، خامل" (10). لكن تحديدات كهذه تكتسب قوة أكبر حين ترفق، فيما بعد أثناء القرن التاسع عشر، بالشخصية بوصفها اشتقاقاً، وبوصفها نمطاً وراثياً. ففي <أعمال> فيكو وروسو، مثلاً، تتدعّم قوة التعميم الأخلاقي بالدقة التي يظهر بها أن شخصيات احتدامية، تكاد تكون نمطية عليا – مثل الانسان البدائي، والعمالقة، والأبطال – هي الأصول التكوينية للقضايا الأخلاقية، والفلسفية، بل اللغوية أيضاً. وهكذا، فحين أُشير الى شرقي، فقد أشير اليه ضمن معطيات <خصائص> وراثية كونية مثل حالته "البدائية"، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

تشكل العناصر الأربعة التي وصفتها –التوسع، المجابهة التاريخية، التعاطف، التصنيف – التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي تعتمد عليها البنى الفكرية والمؤسساتية المحددة للاستشراق الحديث. ولولا هذه التيارات، كما سنرى الآن، لما حدث الاستشرقا. وإضافة، فقد كان من أثر هذه التيارات أنها أطلقت سراح الشرق عامة، والاسلام خاصة، من عقال التقصي الديني الضيق الذي كان، حتى ذلك الوقت، قد استخدم في تحليله (والحكم عليه) من قبل الغرب المسيحي. وبكلمات أخرى، فإن الاستشراق يشتق من عناصر معلَنة في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر. أولاً، كان من أثر احدها، وهو توسع الشرق جغرافياً الى آماد شرقية أبعد، وتوسعه زمانياً الى آماد أكثر غوراً، أنه أرخى، بل حلّ، الاطار الكتابي الى درجة كبيرة. ولم تعد النقاط المرجعية المسيحية واليهودية، بتقويميهما الزمنيين وخرائطهما المتواضعة نسبياً، بل أصبحت هذه النقاط الهند، والصين واليابان، وسومر، والبوذية، والسانسكريتية، والزرادشتية، والمانوية. ثانياً، إن القدرة على التعامل تاريخياً (لا عن طريق التقليص، من حيث هو موضوع من موضوعات السياسة الكنسية) مع الثقافات غير

الأوروبية وغير اليهو-سيحية قد تدعمت وازدادت قوة إذ أصبح التاريخ نفسه يتصور بطريقة أكثر جذرية من السابق؛ وأصبح فهم أوروبا فهماً سليماً يعني أيضاً فهم العلاقة الموضوعية بين أوروبا وبين حدودها الزمانية والثقافية التي لم يكن ليمكن الوصول إليها قبل ذلك. وبمعنى ما، فقد تحققت فكرة جون أوف سيغوفيا المتعلقة بمؤتمر بين الشرق وأوروبا، لكنما بطريقة علمانية خاصلة؛ وكان بمقدور غيبون أن يعامل محمداً باعتباره شخصية تاريخية تركت أثرها على أوروبا، لا بوصفه كافراً شيطانياً يحوّم في مكان ما بين السحر والنبوة الزائفة. ثالثاً، كان من أثر عملية توحيد هوية انتقائية مع أقاليم وثقافات غير إقليم المرء وثقافته أنها ألانت عناد الذات والهوية، الذي كان قد حُول الى قطبين يشغلهما مجتمع من المؤمنين وأسراب من البرابرة في مواجهته، ولم تعد حدود أوروبا المسيحية تؤدي وظيفة مبنى للجمارك؛ واكتسبت مفاهيم الترابط الانساني والامكانية الانسانية شرعية عريضة جداً وعامة جداً – بما هي نقيض الشرعية الضيقة المحصورة. رابعاً، لقد ضوعفت تصنيفات البشر بصورة منتظمة مع التشذيب والتنقية اللذين طرءا على امكانيات التخصص والاشتقاق فتجاوزت بذلك ما كان فيكو قد أسماه الأمم المقدسة والأمم الأخرى الدنسة؛ وطغى التمايز في العرق، واللون، والأصل، والمزاج، والشخصية، والأنماط على التمايز بين المسيحيين وكل من عداهم.

لكن، لئن كانت هذه العناصر المتداخلة المترابطة تمثل اتجاهاً معلمناً، إن ذلك لا يعني القول بأن الأنساق الدينية القديمة للتاريخ والمصير الانساني والمناسق الوجودية أزيلت. هيهات: بل إنها قد أعيد تركيبها، وأعيدت موضعتها، وأعيد توزيعها ضمن الأطر العلمانية التي عددت قبل قليل. وكان كل من درس الشرق بحاجة الى مفردات لغة علمانية تنسجم مع هذه الأطر. ومع ذلك، فلئن كان الاستشراق قد وفّر المفردات، والمخزون التصوري، والتقنيات – ذلك أن هذا هو ما فعله الاستشراق وما كانه الاستشراق، منذ نهاية القرن الثامن عشر – لقد احتفظ بنزوع ديني مُستبنى، بخارق للطبيعة مُطبْعن، من حيث هما تيار صامد لم يتزحزح ضمن إنشائه. وما سأحاول أن أظهره هو أن هذا النزوع في الاستشراق استقر في تصور المستشرق لنفسه، وللشرق، ولحقل تخصصه.

كان المستشرق الحديث، في نظر نفسه، بطلاً ينقذ الشرق من مطاوي الابهام، والاغتراب، والغرابة التي كان هو ذاته قد تميزها تميزاً سليماً. وقد أعادت أبحاثه بناء لغات الشرق الضائعة، وعاداته، بل حتى عقلياته، كما أعاد شامبوليون بناء الهيروغليفية المصرية من حجر رشيدز وتقنيات المستشرق المحددة – المعاجمية، النحو، الترجمة، فك الرمز الثقافي – أعادت الى مكانتها، وجسدت وأكدت من جديد، القيم النابعة من كلا الشرق الكلاسيكي القديم ومن فروع الدراسة التقليدية كفقه اللغة، والتاريخ، والخطابة، والتماحك المذهبي. لكن الشرق، وفروع دراسة المستشرق، تغيرت، أثناء هذه العملية، تغيراً جدلياً، لأنها لم تكن لتقدر

علـى البقـاء فـي أشـكالها الأصـلية. أمـا الـشرق فإنـه، حتـى فـي شـكله "الكلاسيكي" الذي قام المستشرق عادة بدراسته، قد حُدِّث، وأعيـد الـى الحاضر؛ وأما الفروع التقليدية فإنها هي أيضاً قـد أُدخلـت الـى عـالم الثقافـة المعاصرة. بيد أن كليهما – الشرق وفروع الدراسة – ظل يحمل آثار القـوة – القوة النابعة من بعث الشرق، بل في الواقع، من خلقه، القوة الـت سـكنت فـي التقنيـات الجديـدة العلميـة المتطـورة لفقـه اللغـة وللتعمـيم علـم – الانساني. وبإيجاز ، فإن المستـشرق، إذ نقـل الـشرق الـى الحداثـة، كـان يستطيع أن يحتفل بمنهجه، وبمكانته باعتباره خالقاً علمانيـاً، وإنـسانا ًصـنع عوالم جديدة كما كـان الله مـرة قـد صـنع العـوالم القديمـة. أمـا فيمـا يخـص متابعة مناهج ومكانة كهذه بما يتجـاوز عمـر أي مستـشرق فـرد، فـإن تراثـاً من الاستمرارية علمانياً سيتكوّن، ونظاماً مثبتاً من المنهجـين الانـضباطيين، الـذين سـتقوم أخـوتهم لا علـى وشـائج الـدم، بـل علـى إنـشاء مـشترك، علىتطبيـق عملـي، ومكتبـة، وطقـم مـن الأفكـار المتوارثـة، أي، باختـصار، علـى تـسبيحية (doxology) مألوفـة ومـشتكرة بـين كـل مـن ينـضمون الـى الصفوف. ولقـد كـان فلـوبير نافـذ البـصيرة بمـا يكفـي ليـرى أن المستـشرق الحديث سيغدو ناسخاً، مثل بوفار وبيكوشـيه؛ بيـد أن مثـل هـذا الخطـر لـم يكن ظاهراً في المرحلة المبكرة، في حيـاة سلفـستر دوسـاسـي وإرنـست رينان وعملهما.

إن إطروحتي هي أن الجوانـب الأساسـية لنظريـة الاستـشراق وممارسـاته (اللتين يشتق منهما الاستشراق المعاصر) يمكن أن تفهم لا بوصفها فائـضاً مفاجئـاً لمعرفـة موضـوعية حـول الـشرق، بـل بوصـفها طقمـاً مـن البنـى الموروثة عن الماضـي، وقـد عُلْمنـت وأعيـد توزيعهـا، وأعيـد تـشكيلها تحـت تأثير فـروع الدراسـة مثـل فقـه اللغـة، كانـت هـي بـدورها، بـدائل مطبعنـة، ومحدثة، ومعلمنة للإيمان بالخارق للطبيعة فـي المـسيحية، أو كانـت صـوراً معدولة عنه. وقد تُمثّل الشرق وأُفسح له مكان، في صـورة نـصوص جديـدة وأفكار جديدة، ضمن هذه البنى. لقد أسهم اللغويـون والمستكـشفون مثـل جونز وأنكتيـل فـي تكـوين الاستـشراق الحـديث دون شـك، ولكـن مـا يميـز الاستشراق الحديث من حيث هو حقل، ومجموعة من الأفكار، وإنشاء، هـو عمل جيل لاحق لجيلهما. وإذا اتخـذنا حملـة نـابليون (1798 – 1801) تجربـة أولـى مقويـة للاستـشراق الحـديث، فإننـا نـستطيع أن نعتبـر أبطالهـا المدشّنين – في الدراسـات الاسلامية، سـاسـي ورينان ولين – بناة للحقـل، خالقين لتـراث، وأسـلافاً للأخـوة الاستـشراقية. ومـا فعلـه سـاسـي وريـنـان ولين هو أنهم منحوا الاستشراق أسـساً علمية وعقلانية. وقد نتج عن ذلـك لا كتابتهم النموذجية وحسب بل خلـق مفـردات وأفكـار يمكـن أن تـستعمل بصورة لا شخـصانية مـن قبـل أي إنـسان يرغـب فـي أن يـصبح مستـشرقاً. وكـان تدشـينهم للاستـشراق إنجازاً كبيـراً؛ إذ أنـه جعـل وجـود مـصطلحات علمية أمراً ممكناً، ونفى التعقيد الابهامي وأنشأ شـكلاً خاصـاً مـن الإضـاءة للشرق؛ وأسـس شخصية المستشرق بوصفه السلطة المرجعيـة المركزيـة للشرق؛ ومنح الشرعية لنمط خاص من العمل الاستـشراقي الـذي يمتلـك

انسجاماً وتماسكاً محددين؛ وأدخل الى مجال الاستعمال الثقافي نوعاً من العملة النقدية الاستطرادية أصبح للشرق، بسبب حضورها، من يتحدث، منذ الآن، باسمه؛ وفوق كل شيء، فإن عمل المدشنين قد اقتضى حقلاً دراسياً وعائلة من الأفكار كان بمقدورها هي بدورها أن تشكّل مجتمعاً من الباحثين كانت الوشائج بينهم، وكان تراثهم، وطموحاتهم، في آن واحد، داخليةً تنبع من الحق الدراسي، وخارجيةً بما يكفي لضمان التمتع بمزايا خاصة. وبمقدار ما ازداد فرض أوروبا لنفسها على الشرق وعبورها لحدوده، خلال القرن التاسع عشر، بمقدار ما ازداد اكتساب الاستشراق للثقة العامة به. ومع ذلك فلئن رافق هذا الكسب خسارة في الأصالة، ينبغي ألا يفاجئنا الأمر، لأن أسلوب الاستشراق، منذ البدء، كان يقوم على إعادة التركيب وعلى التكرار.

ثمة ملاحظة أخيرة: إن الأفكار والمؤسسات، والشخصيات المنتمية لأواخر القرن الثامن عشر وللقرن التاسع عشر، والتي سأعالجها في هذا الفصل، جزء هام، وإحكام حاسم، للمرحلة الأولى من أعظم عصر للسيطرة الجغرافية عرفه التاريخ. فمع نهاية الحرب العالمية الأولى كانت أوروبا قد استعمرت 85% من سطح الأرض. وأن يقول المرء ببساطة أن الاستشراق كان جانباً من جوانب الامبريالية والاستعمار ليس قولاً مثيراً لكثير من الجدل. غير أن قول ذلك لا يكفي؛ بل إن ذلك ليحتاج الى أن يُكتنه تحليلياً وتاريخياً. وطبيعة اهتمامي هنا هي أن أظهر كيف يجسد الاستشراق، بخلاف الوعي السابق على الاستعمار لدى دانتي وديربيلو، حقلاً منتظماً من التراكم. وهذه الخصيصة أبعد من أن تكون مجرد ملمح فكري أو نظري، إذ أنها جعلت الاستشراق يميل بشكل حتمي نهائي الى أن يراكم بانتظام الكائنات الانسانية والمناطق الجغرافية. وقد عنى استبناء لغة شرقية ميتة أو ضائعة، في نهاية الأمر، استبناء شرق ميت مهمل؛ وعنى أيضاً أن الدقة في الاستبنائية، والعلم ، بل حتى الخيال، كانت قادرة على تمهيد الطريق لما ستفعله في مرحلة تالية الجيوش، والاداريون، والمكاتبيون (البيروقراطيون) ميدانياً، في الشرق. وبمعنى ما، فإن تسويغ الاستشراق لم يكن نجاحاته الفكرية والفنية وحسب، بل فاعليته اللاحقة، وفائدته، وسلطته. ومن المؤكد أنه، لكل هذه الأسباب، يستحق اهتماماً جاداً.

سلفستر دوساسي وارنست رينان:
علم الإنسان العقلاني
والمختبر فقه اللغوي

كان الموضوعان العظيمان في حياة سلفستر دو ساسي هما الجهد البطولي والحس المكرس للنفعية التربوية والعقلانية. ولد انطوان – اسحق – سلفستر عام 1757 لعائلة جانسنية كان عملها، تقليدياً، المحاماة، ودرس، تحت إشراف خاص في دير للبندكتيين، اللغة العربية، والسريانية،

والكلدانية أولاً، ثم العبرية. وكانت العربية بشكل خاص هي التي فتحت له أبواب الشرق، إذ أن المادة الشرقية، بنمطيها المقدس والمدنّس، كما يرى جوزيف راينو، وبصورتها الأكثر قدماً وجدوى، لم تكن لتوجد إلا بالعربية (11). ومع أنه كان من أنصار الشرعية، فقد عينّ، عام 1769، أول معلم للعربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية التي كانت قد أنشئت قبل وقت قصير، ثم أصبح مديراً للمدرسة عام 1824. وقد انتخب عام 1806 استاذاً في كوليج دو فرانس، رغم أنه منذ 1805، كان يشغل منصب المستشرق المقيم في وزارة الخارجية الفرنسية. وكان عمله في الوزارة أولاً (دون مقابل حتى 1811) أن يترجم نشرات الجيش العظيم وبيان نابليون عام 1806، الذي كان يؤمل فيه أن تستثار "العصبية الاسلامية" ضد السنية الروسية (الأرثوكسية). لكن دو ساسي، لسنوات عديدة تالية، خلق مترجمين لأدلة السيّاح الشرقية الفرنسية، كما خلق باحثي المستقبل. وعندما استولى الفرنسيون على الجزائر عام 1830، كان دو ساسي هو من ترجم البيان الموجه للجزائريين؛ وكان يستشار بانتظام حول جميع المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزير الخارجية، وفي حالات معينة، من قبل وزير الحربية أيضاً. وفي سن الخامسة والسبعين، حلّ دو ساسي محل داسييه أميناً لمجمع النقوش، وأصبح كذلك مشرفاً على المخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية. وقد ارتبط بحق، عبر عمله المديد المتميز كله، بإعادة بناء النظام التربوي وإصلاحه (وفي مجال الدراسات الشرقية بخاصة) في فرنسا ما بعد الثورة (12). وقد منح ساسي، مع كوفييه، عام 1832 لقب كونت وغدا وعضواً جديداً بين كونتات فرنسا.

ولا يرتبط اسم ساسي ببدء الاستشراق الحديث لمجرد أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التي تأسست عام 1822)، بل لأن عمله، بصورة فعلية، وضع أمام هذه المهنة <الاستشراق> جسداً كاملاً منتظماً من النصوص، وممارسة تربوية، وتراثاً بحثياً، ورابطاً هاماً بين البحث الاستشراقي والسياسة العامة. وكان في عمل ساسي، للمرة الأولى منذ مجمع فيينا، مبدأ منهجي واع تترافق فاعليته مع فاعلية الانضباط البحثي. ولم يكن أقل أهمية من ذلك احساس ساسي الدائم بأنه إنسان يقف على نقطة البدء لمشروع تنقيحي هام. وقد كان مؤسساً شديد الوعي بذاته، تصرف في كتاباته – وذلك أكثر التصاقاً بأطروحتنا العامة هنا – تصرف رجل كنيسة متعلمين كان شرقه وطلابه بالنسبة اليه مذهبه العقائدي ورعايا أبرشيته على التوالي. وقد قال دوق بروغلي، وهو معجب بساسي معاصر له، إن عمل ساسي قد وفّق بين طريقة العالم وطريقة المعلم للكتاب المقدس، وأن ساسي كان الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين "أهداف لايبنتز وجهود بوسيه" (13). ونتيجة لذلك، فقد كان كل ما كتبه موجهاً بصورة محددة الى الطلاب (وقد كان الطالب، في حالة تأليفه لكتابه مبادئ النحو العام، 1799، ابنه) وقدّم لا بصفته شيئاً جديداً، بل بصفته قبسة منقحة لأفضل ما كان قد كتب أو قيل أو أنجز من قبل.

وهاتان الخصيصتان – العرض التعليمي للطلاب والقصد الصريح الى التكرار عن طريق التنقيح والقبسة – خصيصتان حاسمتان. فكتابة ساسي تحمل دائماً لهجة صوت يتحدث؛ وتنقش نثره ضمائر المتكلم، والاضافات الشخصية، والحضور البلاغي. وحتى في أكثر لحظاته عمقاً وصعوبة – كما هي الحال مثلاً في ملحوظته المنهجية عن النقود الساسانية في القرن الثالث – فإن الانسان لا يشعر بقلم يكتب بقدر ما يشعر بصوت ينطق. وتحتوي الأسطر الأولى من إهدائه لكتاب مبادئ النحو العام الى ابنه على النغمة الأساسية في عمله كله: "لك أنت، ومن أجلك، يا ولدي العزيز، قمت بإنجاز هذا العمل الصغير" – ويعني ذلك، أنا أكتب (أو أتحدث) إليك لأن عليك أن تعرف هذه الأمور، وما دامت لا توجد في أي شكل آخر سهل المتناول، فقد قمت أنا بالعمل المطلوب من أجلك. الخطاب المباشر: النفعية: الجهد: العقلانية الفورية والمجدية. ذلك أن ساسي آمن بأن كل شيء يمكن أن يوضح ويجعل معقولاً، مهما كانت المهمة صعبة والموضوع مبهماً. وهنا تتجلى، في الأسلوب الواحد، صرامة بوسيه والانسانية المجردة عند لايبنتز، بالإضافة الى لهجة روسو.

إن أثر لهجة ساسي هو تشكيل دائرة تحيط به هو وجمهوره وتعزلهم عن العالم الواسع بالطريقة التي يشكل بها أستاذ وتلامذته معاً في قاعة تدريس مغلقة فضاء مختوماً مقفلاً. وبخلاف مادة الفيزياء، أو الفلسفة، أو الأدب الكلاسيكي، فإن مادة الدراسات الشرقية مادة لغزية. وهي تهم أولئك الذين يثير الشرق اهتمامهم، لكنهم يودون أن يعرفوا الشرق بصورة أفضل؛ والمذهب التعليمي، في هذا السياق، ذو فاعلية أكثر مما هو ذو جاذبية. والمتحدث المعلم يقوم، لذلك بعرض ماته لتلامذته الذين يتمثل دورهم في استقبال ما يقدم لهم في صورة موضوعات منتقاة ومرتبة بعناية. ولأن الشرق قديم وقصي، فإن عرض المعلم هو ترقيم وإعادة رؤية لما كان قد اختفى من مدى الإدراك الأوسع. كذلك لأن الشرق الثري ثراء هائلاً (في المكان، والزمان، والثقافات) لا يمكن أن يكشف في كلتهي، فليس ثمة ما يدعو الى كشف سوى أكثر أجزائه تمثيلاً. ومن ثم فإن محرق عمل ساسي هو المختارات والمقتطفات، والمعْرضة، المسح الكامل للمبادئ العامة، التي يقوم فيها طقم صغير نسبياً من الأمثلةالممتازة بتأدية الشرق الى الطالب. وأمثلة كهذه ممتازة لسببين: الأول لأنها تعكس قوى ساسي بوصفه ثقة غربياً يأخذ، عن قصد وتصميم، من الشرق ما كانت غرابة أطواره ونأيه سابقاً قد أبقياه محجوباً، والثاني، لأن هذه الأمثلة تملك القوة الإشارية (السيميائية) للدلالة الإشارية على الشرق، في ذاتها (أو عن طريق منح المستشرق إياها لها).

كل عمل ساسي أساساً عمل تصنيفي؛ ومن ثم فإنه تعليمي بصورة احتفالية وتنقيحي حتى الاجهاد. والى جانب مبادئ النحو العام، صنّف ساسي المقتطفات العربية في ثلاثة أجزاء (1825)، وكتاباً في النحو العربي 1810 (لاستعمال التلاميذ في المدرسة الخاصة) ورسائل في

العروض العربي، وديانة الدروز، وأعمالاً قصيرة كثيرة عن النقود الشرقية، وعلم أصول أشكال الكلمات، وعلم النقوش، والجغرافيا، والتاريخ، والأوزان والمقاييس. وقد قام بعدد لا بأس به من الترجمات، وكتب شرحين مسهبين لكليلة ودمنة ومقامات الحريري. ولقد كان ساسي ذا نشاط مشابه في عمله محرراً، وكاتباً للقطع التذكارية، ومؤرخاً للمعرفة الحديثة. ولم يكن ثمة إلا القليل مما له أهمية في فروع المعرفة ذات العلاقة بالدراسات الشرقية مما لم يعرفه، رغم أن كتاباته نفسها كانت وحيدة البعد كما كانت، في جوانبها اللااستشراقية، ذات مدى وضعي ضيق.
وعلى ذلك، فحين كلّف نابليون معهد فرنسا عام 1802 بوضع معرضة عامة عن حالة الفنون والعلوم وتقدمها منذ 1789، اخير ساسي عضواً في فريق الكتّاب: وكان أكثر المختصين دقة وصرامة وأكثر اللامختصين اتجاهاً في المنحى التاريخي.

ويجسّد تقرير داسييه، كما عرف بشكل غير رسمي، العديد من نزوعات ساسي، كما يحتوي على المقالات التي أسهم بها حول حالة الدراسات الشرقية. ويعلن عنوان التقرير – معرضة تاريخية لسعة المعرفة الفرنسية – الوعي التاريخي في مقابل الوعي المقدس الجديد. ومثل هذا الوعي وعي احتدامي: إذ أن المعرفة يمكن أن ترتب على خشبة مسرحية، لنقل، حيث يمكن لصورتها الكلية أن تمسح وتعاين. وقد قررت مقدمة داسييه، الموجهة الى الملك، الموضوع تقريراً كاملاً. فمثل هذا المسح يجعل ممكناً أن يقوم الإنسان بشيء لم يحاول عاهل آخر أبداً القيام به، وهو أن يحتوي، بلمحة خاطفة، المعرفة الانسانية بأكملها. ويتابع داسييه كلامه ليقول لو أن معرضة تاريخية كهذه كان تقد نفذت في الماضي، لكنا الآن، فيما يحتمل، نملك روائع سامية هي الآن إما مفقودة أو مدمرة؛ وتكمن أهمية المعرضة ونفعيتها في أنها حفظت المعرفة وجعلتها سهلة المتناول فوريته. ولقد اقترح داسييه أن مهمة كهذه كانت قد بسطت بحملة نابليون الشرقية، التي كانت إحدى نتائجها تعميق درجة المعرفة المجغرافية الحديثة (14). ولا يبرر لنا في أن نقطة محددة، بقدر ما يبرز في إنشاء داسييه كله، كيف يكون للشكل الاحتدامي لمعرضة تاريخية ما معادلها النفعي في أقواس سوق تجارية كبيرة حديثة وفي مستعرضاتها.

وتكمن أهمية المعرضة التاريخية في محاولة فهم المرحلة التدشينية للاستشراق في أنها تقوم بتخريج شكل المعرفة الاستشراقية وملامحها، الىجانب كونها أيضاً تصف علاقة المستشرق بمادة دراسته. ففي صفحات ساسي حول الاستشراق – كما في مواضع أخرى من كتابته، يتحدث ساسي عن عمله بوصفه قد كشف كمية هائلة من المادة المبهمة، وأضاءها، وأنقذها. لماذا؟ من أجل أن يضعها أمام الطلبة. ذلك أن ساسي، مثل جميع معاصريه المتفقهين، اعتبر العمل المتفقه إضافة ايجابية الى نصب قام برفعه جميع الباحثين معاً. وكانت المعرفة، في عرفه، في جوهرها إبراز المادة الى مدى الرؤية، وكان هدف معرضة ما هو بناء نوع من

البنانوبتكون البنتامي. ولذلك فإن فروع الدراسة العلمية كانت نمطاً خاصاً من تكنولوجية القوة: فهي تكسب لمستخدمها (ولطلابه) أدوات ومعرفة كانت حتى الآن (في حالة كونه مؤرخاً) مفقودة (15). وفي الحق أن مفردات القوة المتخصصة والاكتساب المتخصص ترتبط ارتباطاً وثيقاً خاصاً بسمعة ساسي كمستشرق رائد. ولقد كانت بطولته كباحث تكمن في أنه عالج بنجاح صعوبات كأداء؛ واكتسب السبل لتقديم حقل من حقول المعرفة الى طلابه حيث لم يكن ثمة من حقل. وقد صنع الكتب، والمبادئ، والأمثلة، كما قال دوق دوبروغلي عنه. وكانت النتيجة انتاج مادة حول الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لم يكن حتى الشرقيون يمتلكونها (16).

وكانت جهود ساسي، بالمقارنة مع جهود المختصين بالدراسات الهيلينية أو اللاتينية من أعضاء المعهد، جهوداً تبعث على الحس بالرهبة، فلقد كان لديهم النصوص والتقاليد والمدارس؛ أما هو فلم يكن لديه ذلك، ومن ثم اضطر الى أن يجد طريقة لخلقها. وإن ديناميكية الخسارة الأولية ثم الربح التالي في كتابات ساسي ديناميكية، هوسيه؛ وكان اعتماده عليها واستثماره لها ضخمين. ومثل زملائه في ميادين أخرى، آمن ساسي بأن المعرفة هي الرؤية – رؤية شاملة، بوجه من القول، لكنه، بخلافهم، كان عليه لا أن يتميز هذه المعرفة وحسب، بل أن يفك رموزها، ويؤولها، و – وهو ما كان أكثر صعوبة – يضعها في المتناول. وكان إنجاز ساسي الحق هو أنه أنتج حقلاً كاملاً من حقول الدراسة. وبوصفه أوروبياً، فقد هجم على سجلات المحفوظات الشرقية، ولقد كان باستطاعته أن يفعل ذلك دون أن يغادر فرنسا. ثم قام باسترجاع ما كان قد عزله من نصوص؛ وعالجها، وقنّنها، وعلّق عليها، ورتّبها، وشرحها. وبمرور الزمن، أصبح الشرق من حيث هو شرق أقل أهمية مما كان قد جعله المستشرق؛ وهكذا فإن الشرق بعد أن سحبه ساسي الى مكانه الوصفي المختوم في المعرضة التعليمية، أصبح بعد ذلك ضئيل الرغبة في الانبثاق الى الواقع.

كان ساسي من الذكاء بحيث أنه لمي كن ليسمح لآرائه وممارسته بالبقاء دون حجج تدعمها. أولاً، كان دائماً يوضح لماذا لم يكن في طاقة "الشرق" القدرة على البقاء في وجه ذوق الغربي، وذكائه، وصبره. لقد دافع ساسي عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على إثارة الاهتمام، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يحول تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يُتذوق ويُقدر. وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات. لقد كان الشعر العربي من إنتاج شعب غريب كل الغربة (بالنسبة للأوروبيين) وفي شروط مناخية، واجتماعية، وتاريخية تختلف اختلافاً ضخماً عن تل التي يعرفها الأوروبي؛ وإضافة فإن هذا الشعر كان يتغذى على "آراء، وتحيزات، ومعتقدات، وتطيرات، لا يمكن أن نكتسبها إلا بعد دراسة طويلة مجهدة". وحتى حين يخضع المرء نفسه لصرامة التدريب المتخصص، فإن كثيراً من الوصف في هذا الشعر سيظل بعيداً عن متناول

الأوروبيين "الذين بلغوا مرحلة أسمى من الحضارة" بيد أن ما يمكن لنا أن نتعلمه ونتقنه سيكون ذا قيمة عظيمة لنا من حيث كوننا أوروبيين اعتدنا على تقنيع خصائصنا الخارجية، ونشاطاتنا الجسدية، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن هنا فإن فائدة المستشرق تكمن في أنه يضع في متناول مواطنيه مدى كبيراً متنوعاً من التجربة غير المألوفة، بل ما هو أكثر نفعاً من ذلك، نمطاً من الأدب قادراً على أن يعيننا على فهم الشعر "الإلهي بحق" الذي ألفه العبرانيون (17).

وهكذا، فإذا كان المستشرق ضرورياً لأنه يصطاد بعض الدرر من الأعماق الشرقية ذاتها لا ينبغي أن تؤخذ بصورتها الكلية. وهذه هي مقدمة ساسي لنظرية الشذرات، التي تشكل هماً رومانسياً عاماً. فالنتاج الأدبي الشرقي ليس فقط، جوهرياً، شيئاً أجنبياً عن الأوروبي بل إنه في الوقت نفسه لا يمتلك أهمية متواترة متخللة الى درجة كافية، كما أنه ليس مكتوباً بما يكفي من "الذوق والروح النقدية" ليؤهله للنشر في صورة غير صورة المقتبسات (18). ولذلك فإن ثمة حاجة ماسة للمستشرق من أجل أن يقدم الشرق عن طريق سلسلة من الشذرات الممثلة، الشذرات التي يعاد نشرها، وتشرح، ويعلق عليها، وتحاط بمزيد من الشذرات. ومن أجل تقديم كهذا، ثمة حاجة الى جنس أدبي خاص: المقتطفات، التي تعرض فيها، كما تتجلى في عمل ساسي، فائدة الاستشراق وأهميته، بأكثر صورهما مباشرة ونفعاً.

ولقد كان أشهر أعمال ساسي المقتطفات العربية، بمجلداتها الثلاثة، التي ختمت منذ البدء، بوجه من الكلام، بمزدوجة عربية ذات تقفية داخلية: "كتاب الأنيس المفيد للطالب المستفيد / وجامع الشذور * من منظوم ومنثور".

استخدمت مختارات ساسي في أوروبا علىنطاق واسع لبضعة أجيال. ورغم أن ما تضمه هذه المختارات اعتبر نمطياً، فإنها تخفي وتحجب الرقابة التي مارسها المستشرق على الشرق. وإضافة، فإن الترتيب الداخلي لمحتوياتها، وتنظيم أجزائها، واختيار شذراتها، لا تجلو أبداً أسرارها؛ إن المرء ليتشكل لديه انطباع بأن هذه الشذرات، إذا لم تكن قد اختيرت لأهميتها، أو لتطورها الزمني، أو لرونقها الجمالي (كما لم تكن مختارات ساسي) فلا بد أن تجسد، مع ذلك، شيئاً من طبيعية مشرقية، أو من حتمية نمطية. لكن هذا أيضاً لا يقال مرة واحدة. بل إن ساسي يدعي ببساطة أنه أجهد نفسه لمصلحة طلابه، من أجل أن يوفر عليهم شراء (أو قراءة) مكتبة ضخمة حتى البشاعة من المادة الشرقية. ومع مرور الزمن، فإن القارئ ينسى جهد المستشرق ويأخذ باستبناء الشرق المتمثل في مقتطفات ما بوصفه: الشرق كله. وتصبح البنية الموضوعية (أي دلالة الشرق وما يخصصه) والاعادة الذاتية (تمثيل المستشرق للشرق) قابلين للتبادل.

ويثقل الشرق بعقلانية المستشرق، وتصبح مبادئُه مبادئَه. فمن كونه قصياً، يغدو في المتناول؛ ومن كونه غير قادر على الوقوف بنفسه، يصير، تعليمياً، نافعاً؛ ومن كونه ضائعاً، يوجد، حتى إذا كانت أجزاؤه المفقودة قد أُسقطتْ منه خلال هذه العملية. ولا تكمل مختارات ساسي الشرق وحسب، بل إنها تقدمه للغرب في هيئة حضور شرقي (19). ويحيل عمل ساسي الشرق الى شرق شعري رسمي، وينجب شريعة من الأشياء النصية تنتقل من جيل من الطلبة الى جيل لاحق.

ولقد كان التراث الحي لحواريي ساسي مذهلاً. إذ أن كل مستعرب مهم في أوروبا خلال القرن التاسع عشر يعود بسلطته الفكرية إليه. ولقد انتشر طلابه الذين تحلقوا حول قدميه، أو الذين تتلمذوا عليه من خلال المعرضات المختارة التي قدمها عمله، في الجامعات والمجامع في فرنسا، واسبانيا، والنروج، والسويد، والدانمارك، وخاصة، في ألمانيا (20). غير أن الإثراء والتحديدات المقيدة، كما هي الحال في كل علاقات الوراثة الفكرية، انتقلا معاً وفي الآن نفسه. لقد تمثلت أصالة ساسي النسبية في كونه عالج الشرق، بوصفه شيئاً ينبغي أن يرمّم ليس بسبب فوضى في الشرق الحديث وحضوره السرابي وحسب، بل، كذلك، بالرغم منهما. لقد موْضع ساسي العرب في الشرق، الذي كان قد موْضع هو بدوره في المعرضة العامة للمعرفة الحديثة. لذلك ينتمي الاستشراق الى تراث البحث العلمي في أوروبا، غير أن مادته كان ينبغي أن تخلق من جديد على يد المستشرق قبل أن تصبح قادرة على دخول الرواق جنباً الى جنب مع اللاتينية والهيلينية. ولقد خلق كل مستشرق شرقه من جديد، طبقاً للقواعد المعرفية الجوهرية المتعلقة بالخسارة والكسب التي كان ساسي أول من وفرها وطبقها. وتماماً كما كان ساسي أبا الاستشراق، فقد كان كذلك القربان الأول للميدان، ذلك أن المستشرقين اللاحقين، بترجمتهم لنصوص، وشذرات، ومقتبسات جديدة، أزاحوا عمل ساسي من مكانته بصورة كلية وحوا محله بتقديمهم لشرقهم المرمم الخاص. على أي حال، فإن العملية التي بدأها ساسي ستستمر، وبشكل خاص مع تطوير فقه اللغة لقوى منتظمة ومؤسساتية لم يكن ساسي قد استغلها أبداً. وكان هذا ما أنجزه رينان: وهو أنه ربط الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنة حداثة عهد، هذه الفروع التي كان فقد اللغة بين أبرزها.

بين ساسي ورينان فرق هو الفرق بين التدشين والاستمرارية. فساسي هو البادئ المؤصل، الذي يمثل عمله بروز الميدان ومكانته من حيث هو أحد مذاهب القرن التاسع عشر ذو الجذور في الرومانسية الثورية. أما رينان فإنه يشتق من الجيل الثاني للاستشراق؛ وكان دوره منح التماسك والصلابة للانشاء الرسمي للاستشراق، ومنح الانتظام لحدوسه ونظراته الثابتة، وتأسيس مؤسساته الفكرية والمادية. وبالنسبة لساسي، فقد كانت جهوده الفردية هي التي بدأت حقل الاستشراق وبنيته ومنحتهما

الحيوية؛ أما بالنسبة لرينان، فقد كانت أقلمته للاستشراق مع فقه اللغة وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح البنى الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضوراً للعيان.

ولقد كان رينان شخصية مستقلة ليست بذات أصالة كلية ولا اشتقاقية مطلقة. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يُصغر، بوصفه فاعلية ثقافية أو مستشرقاً هاماً، الى شخصيته أو الى طقم من الأفكار الخططية التي آمن بها. بل إن رينان يمكن أن يفهم الفهم الأسلم بوصفه قوة حيوية (ديناميكية) كانت الفرص المثلى له قد خُلقت من قبل على يد رواد مثل ساسي؛ لكنه رغم ذلك أدخل إنجازاتهم الى الثقافة كنوع من العملة النقدية التي قام هو بتوزيعها وإعادة توزيعها عن طريق عملته الخاصة المتكررة المتميزة (لنستخدم الصورة بدفعها الى الحد الأقصى لها). فرينان، بإيجاز، شخصية ينبغي أن تفهم بوصفها نمطاً من التطبيق الثقافي والفكري، وبوصفها أسلوباً لصياغة تقريرات استشراقية في نطاق ما كان ميشيل فوكو ليسميه سجل حفظ عصره <أرشيف عصره> (21). فما يهم ليس فقط الأشياء التي قالها رينان، بل كذلك كيف قالها، وما اختاره، ضمن معطيات خلفيته وتدريبه، ليستخدمه موضوعاً لدراسته، وأي شيء اختاره ليدمجه مع أي شيء آخر، وهلم جرا. يمكن، إذن، أن توصف علاقة رينان بالشرق مادة دراسته، وبعصره وجمهوره، بل حتى بعمله نفسه، دون اللجوء الى صيغ جاهزة تعتمد على افتراض غير ممحص للثبات والاستقرار الوجوديين (الانطولوجيين) (مثل رؤيا العالم، وتاريخ الأفكار، والحياة والأزمنة). وبدلاً من ذلك، فإن بمقدورنا أن نقرأ رينان باعتباره كاتباً يقوم بعمل قابل للوصف، في موضع محدد زمنياً، ومكانياً، وثقافياً (ومن هنا، سجلياً <أرشيفياً> ومن أجل الجمهور، ولاى حد ليس أقل أهمية، من أجل رفعة منزلته هو في استشراق مرحلته التاريخية.

جاء رينان الى الاستشراق من فقه اللغة، وكان الثراء الخارق والمكانة الثقافية العالية اللذان تمتع بهما فقه اللغة ما أضفى على الاستشراق أهم خصائصه التقنية. وبالنسبة لأي امرئ توحي كلمة فقه اللغة له بدراسة للأفاظ جافة كالغبار وغير ذات بال، سيأتي إعلان نيتشه بأنه، الى جانب أعظم عقول القرن التاسع عشر، كان فقيه لغة مفاجأة فعليةً – لكن حسّ المفاجأة لن ينشأ حين يستذكر المرء لوي لامبرت، الشخصية الت خلقها بلزاك:

"ما أروع الكتاب الذي سيكتبه المرء إذا سرد حياة كلمة ما ومغامراتها؛ لا شك أن الكلمة قد تلقت انطباعات وآثاراً من الأحداث التي استخدمت لوصفها؛ وتبعاً للمواضع التي استخدمت فيها، فإن الكلمة قد أيقظت انطباعات مختلفة في أناس مختلفين؛ لكن، ألن يكون أكثر فخامة وجلالاً أن ينظر لى الكلمة في بعدها الثلاثي، الروح، والجسد، والحركة؟ (22)".

وفيما بعد، سيسأل نيتشه: ما هي الفصلة التي تضمه وتضم معه فاغنر، وشوبنهور، وليوباردي بوصفهم جميعاً فقهاء لغة؟ يبدو أن المصطلح يشتمل في آن واحد على تملّك موهبة من نفاذ البصيرة الروحية غير العادي الى اللغة، والقدرة على إنتاج عمل يجسد تركيبه قوة جمالية وتاريخية. ورغم أن مهنة فقه اللغة ولدت في ذلك اليوم من عام 1777 "الذي ابتكر فيه إف.أي.وولف لنفسه لقب طا.فقه"، فإن نيتشه مع ذلك يبذل ما في وسعه ليدلل على أن الدارسين المحترفين للكلاسيكيات اليونانية والرومانية عاجزون عن فهم ميدان عملهم: "فهم لا يصلون أبداً الى جذور القضية: ولا يطرحون فقه اللغة بصفته مشكلة". ذلك أن "فقه اللغة، من حيث هو معرفة بالعالم القديم عاجز، طبعاً، عن الاستمرار الى الأبد؛ إن مادته تنضب" (23). وهذا هو ما تعجز أفواج فقهاء اللغة عن فهمه. بيد أن ما يميز النفوس القليلة الاستثنائية التي تستحق الثناء في عرف نيتشه – لا بطريقة ملتبسة، ولا بالطريقة العابرة التي أقوم بوصفها الآن – هو علاقتهم العميقة بالحداثة، تلك العلاقة التي وهبتها لهم ممارستهم لفقه اللغة.

فقه اللغة يخلق الإشكالية – في ذاته وفي من يمارسه، وفي الحاضر. وهو يجسد شرطاً شاذاً يتمثل في كونه حديثاً وأوروبياً، إذ أن أياً من هاتين الفصلتين لا معنى حقيقياً له إلا من خلال علاقته بثقافة وزمن سابقين أجنبيين. وما يراه نيتشه أيضاً هو فقه اللغة بوصفه شيءاً ولد، أو صُنع، بالمعنى الفيكوي، كعلامة للمبادرة الانسانية، مخلوقاً كفصلة من فصل الاكتشاف الانساني، اكتشاف الذات، والأصالة. وفقه اللغة سبيل من سبل وضع الانسان لنفسه تاريخياً في موضع متميز منفصل عن زمن المرء وعن ماض مباشر، كما يفعل الفنانون العظام، رغم أن المرء في الواقع يحدد حداثته ويميزها، بما في ذلكمن مفارقة وتناقض، بفعله هذا.

بين فردرك أوغست وولف، الذي كتب عام 1777، وفردرك نيتشه، الذي كتب عام 1875، ثمة إرنست رينان، فقيه اللغة الشرقي، الذي كان أيضاً رجلاً ذا حسّ معقد وشيق بالطريقة التي ينشبك بها كل من فقه اللغة والثقافة الحديثة أحدهما بالآخر. ففي كتابه مستقبل العلم الحديث (الذي كتب عام 1848 لكنه لم ينشر حتى 1890) كتب يقول "إن مؤسسي العقل الانساني هم فقهاء لغة". وأي شيء هو العقل الحديث، قال رينان في الجملة السابقة، إن لم يكن "العقلانية، والنقد، والتحررية (الليبرالية)، التي تأسست جميعاً في اليوم نفسه الذي ولد فيه فقه اللغة؟" ويتابع رينان قائلاً: إن فقه اللغة هو، في آن واحد، مذهب مقارن لا يمتلكه إلا المحدثون ورمز للتفوق الحديث (والأوروبي)؛ وكل تقدم حققته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه – لغوية. ومهمة فقه اللغة في الثقافة الحديثة (التي يسميها رينان فقه – لغوية) هي أن يستمر في رية الواقع والطبيعة رؤية واضحة، ويدمر بهذه الطريقة، الخارق للطبيعة، وأن ينظل قادراً على مجاراة الاكتشافات التي تقوم بها العلوم الطبيعية. غير أن فقه اللغة فوق هذا كله، يجعل ممكناً

تحقيق نظرة عامة للحياة الانسانية ولنظام الأشياء: "أنا، في كينونتي هناك في المركز، أتنشق عطر كل شيء، محاكماً، مقارناً، دامجاً، ومستقرئاً – وبهذه الطريقة سوف أصل الى لباب نظام الأشياء". ثمة هالة من القوة لا يخطئها الادراك تحيط الفقيه اللغوي. ورينان يؤكد رأيه حول فقه اللغة والعلوم الطبيعية:

"أن تمارس الفلسفة هو أنتعرض الأشياء؛ إن الفلسفة، تبعاً لعبارة كوفييه الجيدة، هي تدريب العالم على النظرية. وأنا أؤمن، مثل كانت، بأن كل برهان تكهني صرف ليس له من الصحة إلا ما للبرهان الرياضي، ولا يستطيع أن يعلمنا شيئاً عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو العلم الدقيق للموجودات الذهنية. وهو يقوم من العلوم الانسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلوم الفلسفية للأجسام" (24).

سأعود فيما بعد الى اقتباس رينان من كوفييه، بالإضافة الى إشاراته المستمرة الى العلوم الطبيعية. أما الآن، فينبغي أن نلاحظ أن القسم الأوسط كله من مستقبل العلوم تحتله مسارد رينان المستحسنة لفقه اللغة، وهو علم يصفه بأنه، في آن واحد، أكثر المساعي الانسانية صعوبة تحديد، وأكثر فروع المعرفة دقة. وفي تطلعات فقه اللغة الى أن يصير علماً حقاً من علوم الانسانية، يضع رينان نفسه في صف فيكو، وهردر، ووولف، ومونتسكيو، بالإضافة الى فقهاء لغة يكادون أن يكونوا معاصرين له، مثل فيلهلم فون همبولدت، بوب، والمستشرق العظيم إيوجين بيرنوف (الذي أهدي إليه الكتاب). ويموضع رينان فقه اللغة مركزياً ضمن ما يشير اليه في كل مكان بوصفه مسيرة المعرفة؛ وفي الحق أن الكتاب ذاته هو بيان (ما نفستو) للتفاؤلية الانسانية بقدرة الانسان على التحسن، وذلك، في ضوء عنوان الكتاب الفرعي ("أفكار عام 1848") وكتب أخرى من 1848، مثل بوفار وبيكوشيه، وشهر بروميز الثامن عشر للويس بونابرت، مفارقة فكهة ليست بضئيلة. بمعنى ما، إذن، كان بيان رينان بشكل عام، ومسارده لفقه اللغة بشكل خاص – وقد كان قبل ذلك الوقت كتب رسالته فقه اللغوية الضخمة في اللغات السامية التي منح من أجلها جائزة فولني – قد صممت بقصد أن تضع رينان من حيث هو مفكر في علاقة سهلة التلمس مع القضايا الاجتماعية العظيمة التي أثارها 1848. وإن كون رينان اختار أن يصوغ هذه العلاقة على أساس أقل المذاهب الفكرية قرباً ومباشرة (فقه اللغة)، وأدناها درجة ارتباط وعلاقة ظاهريين بالمشكلات العامة، وأكثرها محافظة وتقليدية، يوحي بالدرجة المتطرفة من تعمد رينان وتخطيطه. ذلك أنه، في حقيقة الأمر، لم يكن يتحدث حديث فرد الى جميع البشر، بل كان يتحدث بوصفه صوتاً تأملياً، متخصصاً اعتبر عدم المساواة بين الشعوب – كما قال في مقدمته للكتاب عام 1890 – والسيطرة الضرورية من قبل أقلية منها على الأكثرية، أمراً بديهياً باعتباره قانوناً، من قوانين الطبيعة والمجتمع، لا ديمقراطياً (25).

لكن، كيف كان بمقدور رينان أن يضع نفسه وما كان يقول به في مثل هذا الموضع المليء بالمفارقة الضدية؟ إذ، أي شيء كان فقه اللغة، من جهة أولى، إن لم يكن علماً للانسانية بأكملها، علماً ينطلق من مقدمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلها وبقيمة كل جزئية انسانية؟ ورغم ذلك، فأي شيء كان فقيه اللغة، من جهة ثانية، إن لم يكن – كما برهن رينان نفسه بتحيزه العنصري المستطير الشهرة ضد أولئك الساميين الشرقيين الذين منحته دراسته لهم اسمه المهني (26) – مقسّماً فظاً للبشر الى عروق متفوقة وعروق دونية، وناقداً تحررياً طوى عمله بين كشحيه أكثر التصورات غرابة وسرية عن الزمانية، والأصول، والتطور، والعلاقة، والقيمة الانسانية؟ إن جزءاً من الاجابة على هذا السؤال هو أن رينان، كما تظهر رسائله المبكرة ذات المحتوى فقه اللغوي الى فيكتور كوزان، وميشليه، والكساندر فون همبولدت (27)، كان ذا حسّ قوي بالنقابية كباحث محترف، ومستشرق محترف؛ حسّ خلق، في واقع الأمر، مسافة فاصلة بينه وبين عامة الناس. غير أن ما هو أكثر أهمية، كما أعتقد، هو تصور رينان الخاص لدوره بوصفه فقيه لغة شرقياً في إطار تاريخ فقه اللغة الأشمل وتطوره، وأهدافه، كما رآها هو. وبكلمات أخرى، فإن ما قد يبدو لنا مفارقة ضدية كان النتيجة المتوقعة للنحو الذي تصور به رينان موقعه السلالي في ميدان فقه اللغة، في تاريخه، واكتشافاته التدشينية، وما فعله هو، رينان، بهذا الميدان. لذلك ينبغي أن يوصف رينان لا باعتباره يتحدث حول فقه اللغة، بل بالحري باعتباره يتحدث فقه – لغوياً بكل القوة التي يمتلكها مؤسس يستخدم اللغة المرمزة لعلم جديد ذي مكانة سامية، علم لا مكن لأي من عباراته عن اللغة ذاتها أن تصاغ بطريقة مباشرة أو بطريقة ساذجة.

ونتيجة للطريقة التي فهم بها رينان فقه اللغة، وتلقاه، وتعلمه، فقد فرض عليه هذا المذهب طقماً من القواعد الفكرية. فأن يكون المرء فقيه لغة هو أن يكون محكوماً في نشاطه بالدرجة الأولى بطقم من الاكتشافات الحديثة التي تعيد تقييم الأشياء والتي بدأت، عملياً، علم فقه اللغة وأضفت عليه نظرية معرفية متميزة خاصة به: وأنا أتحدث هنا عن الفترة الممتدة، بصورة تقريبية، بين الـ 1780 (ات) وبين منتصف الـ 1830 (ات)، التي يصادف القسم الأخير منها مرحلة بدء رينان لدراسته. وتسجل مذكراته كيف أدت به أزمة الايمان الديني التي انتهت بفقدان هذا الايمان الى حياة البحث العلمي: وكان ذلك فعل عماده في فقه اللغة، في رؤياه للعالم، وأزماته، وأسلوبه. وقد آمن رينان بأن يحاته على صعيد شخصي كانت تعكس الحياة المؤسساتية لفقه اللغة. وعلى أي حال كان مصمماً أن يكون في حياته مسيحياً بالقدر الذي كانه ذات مرة، لكن دون المسيحية وفي معزل عنها، ومع ما سماه "العلم العلماني" (28).

إن أفضل مثال على ما يمكن لعلم علماني أن يفعله، ولما يعجز عن فعله، ظهر بعد سنوات في محاضرة ألقاها رينان في السوربون عام 1878 "حول الخدمات التي قدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية".

وفي هذا النص دلالة كاشفة هي أن ما كان في ذهن رينان وهو يتحدث عن فقه اللغة، وهو بصورة واضحة، الدين – ما ينبئنا به فقه اللغة مثلاً، كما يعلمنا إياه البن، عن أصول الانسانية، والحضارة، واللغة – من أجل غرض واحد هو أن يظهر لقرائه أن فقه اللغة ينقل إلينا رسالة أقل انسجاماً بكثير وأقل إحكاماً في سبلها من الرسالة التي ينقلها إلينا الدين (29). ولأن رينان كان تاريخياً الى درجة لا يمكن الخلاص منها، ولأنه كن، كما قال مرة، مورفولوجياً في نظرته، فقد بدا معقولاً أن الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع بها، في شبابه، أن ينتقل من الدين الى البحث في فقه اللغة، هي أن يحتفظ في العلم العلماني الجديد برؤيا العالم التاريخية التي كان قد اكتسبها من الدين. ومن هنا "فإن مهنة واحدة فقط بدت لي جديرة بأن تملأ حياتي؛ وهي أن أتابع بحثي النقدي في المسيحية [والاشارة هنا الى مشروع رينان البحثي الرئيسي في تاريخ المسيحية وأصولها] مستخدماً تلك الوسائل الأكثر وفرة التي يوفرها لي العلم العلماني" (30). لقد كان رينان تمثّل نفسه وصاغها في فقه اللغة طبقاً لأسلوبه الخاص بعد – المسيحي.

وقد عرف رينان معرفة تامة أن الفرق بين التاريخ الذي قدمته المسيحية داخلياً والتاريخ الذي قدمه فقه اللغة، وهو مذهب حديث نسبياً، هو بالضبط ما جعل فقه اللغة الحديث ممكناً. ذلك أننا، كلما ذكر "فقه اللغة" حول نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، يراد لنا أن نفهم أن المقصود هو فقه اللغة الجديد الذي كان بين نجاحاته الرئيسية النحو المقارن، وإعادة تصنيف اللغات الى عائلات، ثم الرفض النهائي للاعتقاد بالأصول الإلهية للغة. وليس من المبالغة أن يقال إن هذه الانجازات كانت الى حد بعيد نتيجة مباشرة لوجهة النظر التي إعتبرت اللغة ظاهرة انسانية بصورة مطلقة. وقد راجت هذه النظرة حين اكتُشف تجريبياً أن ما سمي اللغات المقدسة (والعبرية بشكل رئيسي) لم تكن تنتمي الى زمن بدئي ضارب في القدم، كما أنها لم تكن ذات مصدر إلهي. ولذلك فإن ما أسماه فوكو "اكتشاف اللغة" كان حدثاً علمانياً أدى الى تنحية تصور ديني عن كيفية منح الله اللغة للانسان في جنة عدنٍ (31)، والحلول محله. وبالفعل، فلقد كانت إحدى عواقب هذا التغير، الذي أزيح به مفهوم اشتقاقي سلالي للتواشج اللغوي عن طريق نظرة الى اللغة بوصفها مجالاً قائماً بذاته تشدّه بنى داخلية وانسجامات داخلية غير مصقوله، الانحسار الاحتدامي للاهتمام بمشكلة أصول اللغة. وفيما كانت مناقشة المشكلة في الـ 1770 (ات)، وهي الفترة التي منح فيها المجمع <الأكاديمية> البريطاني هردروسام عام 1772 عن مقالته حول أصول اللغة، الزي الطاغي، فإن هذه المشكلة، بحلول العقد الأول من القرن الجديد، أصبحت محرمة بوصفها موضوعاً للجدال المتفقّه في أوروبا.

من كل الجوانب، وبطرق مختلفة عديدة، كان ما قرره وليم جونز في كتابات تذكارية (1785 – 1792) وما طرحه فرانتز بوب في مقارنات نحوية (1832) هو أن السلالة الإلهية للغة قد مزقت كفكرة تمزيقاً نهائياً وأعلن إفلاسها. وأصبح تصور تاريخي جديد، باختصار، ضرورة لأن المسيحية بدت عاجزة عن البقاء بعد الدليل التجريبي الذي ضاءل المكانة الإلهية لنصها الرئيسي. بالنسبة للبعض، وكما قال شاتوبريان، كان الايمان راسخاً لا يتزعزع رغم المعرفة الجديدة بأن السنسكريتية كانت سابقة على العبرية: "آه، لقد حدث أن المعرفة الأعمق باللغة المتفقهة للهند دفعت قروناً لا تحصى الى دائرة الكتاب المقدس الضيقة. فما أسعد حظي لأنني عدت مؤمناً قبل أن أضطر الى تجربة هذا الموت الجسدي" (32). أما بالنسبة لآخرين، وبشكل خاص فقهاء اللغة مثل بوب الرائد نفسه، فقد أدت دراسة اللغة الى تاريخ، وفلسفة، ومعرفة خاصة بها نفت جميعها أي مفهوم للغة بدئية أساسية أعطاها الله للانسان في عدن. ومثلما بدا أن دراسة السنسكريتية وحالة الامتداد الرحب لأواخر القرن الثامن عشر نقلت البدايات الأولى للحضارة الى نقطة قصية شرق الأرض التوراتية، بدا أيضاً أن اللغة أصبحت حقلاً داخلياً يخلقه وينجزه الذين يستعملون اللغة فيما بينهم أكثر مما كانت استمرارية بين قوة خارجية والمتحدث الانساني. ولم تكن هناك لغة أولى – إلا بطريقة سأناقشها الآن – تماماً كما أنه لم تكن هناك لغة بسيطة.

كان تراث هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة، بالنسبة لرينان، ذا أهمية قصوى، أقصى حتى من العمل الذي قام به ساسي. وكلما ناقش رينان اللغة وفقه اللغة، سواء أكان ذلك في بداية مهنته المديدة، أو في وسطها، أو في نهايتها، فإنه كان يكرر ذكر الدروس التي تلقنها من فقه اللغة الجديد، الذي كانت أعمدته الرئيسية المنطلقات ضد – السلالية ، وضد – المستمرة لممارسة لغوية تقنية (في مقابل <الممارسة> الإلهية). ففي عرف اللغوي لا يمكن أن تصور اللغة بوصفها نتيجة لقوة تنبثق، في فعل وحيد الطرف، من الله. وبعبارة كولردج "فاللغة هي سلاح العقل الانساني؛ وهي تحمل، في آن واحد، كؤوس فتوحاته الماضية وأسلحة فتوحاته المقبلة" (33). أما فكرة اللغة العدنية الأولى فإنها تفسح المجال للمفهوم النشواني للغة بدئية (الهندو-أوروبية، السامية) ليس وجودها أبداً موضوعاً للنقاش، ما دام معترفاً به أن مثل هذه اللغة لا يمكن أن تستعاد بل يمكن فقط أن يعاد تشكيلها من خلال العملية فقه اللغوية. والى الحد الذي يصبح معه أن لغة واحدة تؤدي من جديد، بصورة نشوانية، وظيفة حجر الزاوية لجميع اللغات الأخرى فإن السنسكريتية هي هذه اللغة في شكلها الهند – أوروبي الأقدم. وكذلك فقد تغيرت المصطلحات: إذ أن ثمة الآن عائلات من اللغات (وجلي هنا القياس مع التصنيفات الجنسية والتشريحية)، وثمة أيضاً شكل لغوي كامل، لا ينبغي ضرورة أن يتطابق مع أي لغة "حقيقية". وثمة لغات أصلية من حيث هي وظيفة أدائية للانشاء فقه اللغوي، لا بسبب الطبيعة.

غير أن بعض الكتاب علقوا بطريقة لاذعة بارعة على الكيفية التي حلت بها السنسكريتية والأشياء الهندية بشكل عام، ببساطة، محل العبرية والمغالطة العدنية. فقد قال بنجمن كونستانت، في وقت مبكر عام 1804، في كتابه مذكرات حميمة إنه لم يكن ينوي أن يتعرض للهند في كتابه عن الدين، لأن الانكليز الذين امتلكوا الهند والألمان الذين درسوها، كانوا قد حولوا الهند باصرار لا يكلّ الى منبع وأصل لكل شيء في الوجود. ثم كان هناك الفرنسيون الذين قرروا بعد نابليون وشامبليون أن كل شيء بدأ في مصر والشرق الجديد (34). وقد ازدادت هذه الحماسة الغائية اتّقاداً بعد 1808 بسبب كتاب فردرك شليغل حول لغة الهند وحكمتها الذي بدا أنه يوثّق ويؤكد ما كان هو قد قاله عام 1800 من أن الشرق هو أصفى أشكال الرومانسية.

كان ما حفظه جيل رينان – الذي تثقف خلال الفترة الواقعة بين 1830 (ات) و 1840 (ات) – من هذه الحماسة كلها للشرق ضرورة الشرق فكرياً للباحث الغربي في اللغات، والثقافات، والأديان. وكان النص – المفتاح في هذا السياق كتاب إدغر كوينت أصول الديانات (1832) وهو عمل أعلن بدء النهضة الشرقية وأدخل الشرق والغرب أحدهما مع الآخر في علاقة وظيفية. ولقد أشرت من قبل الى المعنى الهائل لهذه العلاقة كما حللها، بصورة شمولية، ريمون شفاب في النهضة الشرقية، وما اهتمامي به الآن إلا بقصد ملاحظة جوانب محددة منه ذات علاقة وثيقة بعمل رينان بوصفه فقيه لغة ومستشرقاً. كان ارتباط كوينت بميشليه، واهتمامهما المشترك بهردر وفيكو، على التوالي، قد أقنعهما بالحاجة الى الباحث – المؤرخ لكي يجابه المختلف الغريب، والقصي، تقريباً بطريقة جمهور يشاهد حدثاً احتدامياً يتكشّف، أو مؤمن يشهد وحياً يوحى. وكانت الصيغة التي وضعها كوينت هي أن الشرق يقترح وأن الغرب يقدّر المصير: فلآسيا أنبياؤها، ولأوروبا أطباؤها (متفقهوها، وعلماؤها: والتورية مقصودة). ومن هذه المواجهة تولد عقيدة جديدة أو إله جديد؛ غير أن النقطة التي يثيرها كوينت هي أن كلا الشرق والغرب يحقق مصيره ويؤكد هويته خلال هذه المواجهة. ومن حيث هو موقف لباحث فإن صورة الغربي المتفقه وهو يقوم بمسح للشرق السلبي، الرشيمي، الانثوي، بل حتى الصامت الهامد، من نقطةمتميزة شديدة الملاءمة، ثم يتابع عمله ليفصح عن الشرق ويصوغه، جاعلاً الشرق يكشف عن أسراره بإشراف ثقة متفقه مختص بفقه اللغة يستقي قوته من مقدرة على فك ألغاز لغات سرية، غريبة – فإن هذا الموقف سيستمر بالحاح في عمل رينان. أما ما لم يستمر لدى رينان خلال الـ 1840 (ات) حين كان يقوم بتدريبه المهني كفقيه لغة، فقد كان الموقف الاحتدامي: إذ أن هذا الأخير قد استُبدل بالموقف العلمي.

كان التاريخ ، في عرف كوينت وميشليه، احتداميةً (دراما). ويصف كوينت، وصفاً موحياً، العالم كله بأنه معبد والتاريخ الانساني بأنه طقس ديني من نوع ما. ولقد رأى كل من ميشليه وكوينت العالم الذي وصفاه. وكانت أصول

التاريخ شيئاً يستطيعان أن يصفاه باللغة الرائعة، المشبوبة، الاحتدامية نفسها التي استخدمها فيكو وروسو في تصوير الحياة على الأرض في العصور البدائية . ولم يكن ثمة من شك في ذهن ميشليه وكوينت في أنهما ينتميان الى المشروع الجماعي الرومانسي الغربي "إما في الملحمة أو في نوع أدبي رئيسي آخر – في المسرحية، وروايات البطولة والحب <الرومانس> النثرية، أو في "النشيد الأعظم" الرؤيوي – الذي أخذ على عاتقه أن يعيد، جذرياً، سبك النسق المسيحي للسقوط، والفداء، وظهور أرض جديدة تشكل فردوساً مجدداً، في لغة ملائمة للأحوال التاريخية والفكرية السائدة في عصرها" (35). وفي تصوري أن فكرة ولادة إله جديد كانت، بالنسبة لكوينت، تعني في نهاية المطاف ملء المكان الذي هجره الإله القديم؛ أما بالنسبة لرينان، فإن كونه فقيه لغة كان يعني صرم كل علاقة ممكنة مع الإله المسيحي القديم، لكن ينشأ بدلاً منه معتقد جديد – ربما كان العلم – ويقف، لنقل، حراً وفي مكان جديد. ولقد نذر رينان عمله كله لتجسيد هذا التقدم وإثرائه.

صاغ رينان ذلك بوضوح في نهاية مقالته الخالية من الامتياز عن أصول اللغة: إن الانسان لم يعد مبتكراً ، وإن عصر الخلق قد انتهى دون ريب (36). لقد كان ثمة فترة، لا يمكننا أن نحددها إلا تكهناً، نقل فيها الانسان، بالمعنى المعجمي للكلمة، من الصمت الى الكلمات. وبعد ذلك كانت اللغة؛ ومهمة العالم الحقيقي هي أن يكتنه كيف هي اللغة، لا كيف جاءت. ورغم ذلك، فإذا كان رينان ينفي الخلق المشبوب للعصور البدائية (الذي أثار خيال هردر، وفيكو، وروسو وحتى كوينت وميشليه) فلقد نصّب مكانه نمطاً جديداً ومتعمداً من الخلق المصطنع، نمطاً يؤدى نتيجة للتحليل العلمي. ففي محاضراته التدشينية في الكوليج دو فرانس (21 شباط، 1862) أعلن رينان أن محاضراته مفتوحة للجمهور من أجل أن يرى رأي العين "المختبر الحق لعلوم فقه اللغة" (37). وكان أي قارئ لرينان سيدرك أن جملة كهذه كان ينتوى لها أن تحمل أيضاً مفارقة فكهة نمطية، وإن كانت قاصرة، مفارقةً لم يكن الغرض منها صدم المتلقي بل منحه شعوراً هادئاً بالغبطة. ذلك أن رنان كان الآن يرث كرسي اللغة العبرية وكانت محاضرته تدور حول إسهام الشعوب السامية في تاريخ الحضارة. فأي تحد مهين للتاريخ "المقدس" يمكن أن يفوق التحدي الكامن في إحلال مختبر لغوي محل التدخل الالهي في التاريخ؟ وأي سبيل بليغ يفوق هذا السبيل لاعلان أن علائقية الشرق المعاصر وجدواه يقتصران، ببساطة، على كونه مادة للاستكناه الأوروبي؟ (38) لقد كانت شذرات ساسي الفاقدة للحياة، بالمقارنة، والمرتبة في ملوحات، تستبدل الآن بشيء جديد.

كانت للخطبة المنمقة المثيرة التي أنهى بها رينان درسه وظيفةٌ أخرى تتعدى كونها، ببساطة، ربطاً لفقه اللغة الشرقي السامي بالمستقبل وبالعلم. فقد كان إتيين كواترمير، وهو سلف رينان المباشر في كرسي اللغة العبرية، باحثاً يمثل نموذجاً للكاريكاتير الشائع لما ينبغي أن يكون

عليه الباحث الحق. وكان دؤوباً بشكل معجز وذا عادات متحذلقة. وقد وصفه رينان، في ملاحظة تذكارية خالية نسبياً من الشعور كتبها لمجلة المناظرات * في تشرين الأول عام 1857، بأنه كان يقوم بعمله مثل عامٍ مُجدّ لم يكن باستطاعته، حتى حين كان يقدم خدمات جلّى، أن يرى النصب الكلي الذي كان يبنيه. ولم يكن النصب بأقل مِن "العلم التاريخي للجوهر الانساني"، الذي كان في طريقه الآن الى أن يُبنى لبنة لبنة (39). وبقدر ما كان كواترمير لا ينتمي الى هذا العصر، بقدر ما كان رينان في عمله مصمماً على أن يكون جزءاً منه. وعلاوة، فإذا كان الشرق من قبل يحدد قطعياً ودون تمييز بأنه الهند والصين، فإن رينان كان يطمح الى احتزاز إقليم شرقي جديد لنفسه، كان في هذه الحالة الشرق السامي. وليس ثمة من شك في أن رينان لحظ الخلط العرضي، والسائد بالتأكيد، بين العربية والسنسكريتية (كما في رواية بلزاك جلد الخيبة حيث يوصف الخط العربي للطلسم المهلك بأنه سنسكريتي) وأنه، انطلاقاً من ذلك، أخذ على عاتقه أن يفعل في مجال اللغات السامية ما فعله بوب في اللغات الهندو – أوروبية : لقد صرح بذلك في المقدمة التي كتبها عام 1855 لرسالته السامية المقارنة (40). ومن هنا، فإن خطط رينان كانت تهدف الى نقل اللغات السامية ووضعها في محرق حاد يرهج فتنة بأسلوب بوب، وإضافة الى هذا، الى رفع مركز دراسات هذه اللغات الدونية المهملة الى مستوى علم مشبوب جديد للعقل الانساني بأسلوب لويس لامبرت.

وكان رينان، في أكثر من مناسبة، صريحاً في تأكيده لكون الساميين والسامية مخلوقات من صنع الدراسات فقه اللغوية الاستشراقية (41). وإذا كان هو من قام بهذه الدراسات، فإن الغرض كان إزالة أي التباس حول مركزية دوره في هذا الخلق الجديد الاصطناعي. لكن، ما الذي عناه رينان بلفظة الخلق في هذه الحدوثات لها؟ وبأي صورة ارتبط هذا الخلق بالخلق الطبيعي، أولاً، أو بالخلق الذي نسبه رينان وآخرون الى المختبر والعلوم التصنيفية والطبيعية، وبشكل رئيسي ما كان منها يسمى علم التشريح الفلسفي؟ وهنا لا مفر لنا من التكهن بعض الشيء. لقد كان رينان خلال حياته المهنية كلها يتخيل، فيما يبدو، أن دور العلم في الحياة الانسانية هو (وأنا أقتبس عبارته الآن مترجمة ترجمة حرفية الى أقصى درجة أستطيعها) "إبلاغ الانسان بصورة جازمة (أو الافصاح له عن) كلمة (لوغوس؟) الأشياء" (42). فالعلم يمنح النطق للأشياء؛ بل أن العلم، الى درجة أسمى من ذلك، يستخرج النطق الكامن طاقة في الأشياء، ويؤدي الى جعله منطوقاً. والقيمة الخاصة للسانيات، (كما سمي فقه اللغة في كثير من الأحيان آنئذ) لا تتمثل في أن العلوم الطبيعية تشابهها، بل في أن اللسانيات تعامل الأفاظ بوصفها أشياء، هي فيما عدا ذلك، صامتة تُجبر على أن تبوح بأسرارها. ولتتذكر أن الحدث الاختراقي الرئيسي <لحدود المعرفة> في دراسة النقوش والهيورغليفيات كان اكتشاف شامبوليون أن رموز حجر رشيد كانت ذات مكون صوتي إضافة الى مكونها الدلالي (43). ومن ثم فقد كان جعل الأشياء تنطق مثيلاً لجعل الكلمات تنطق، وقد

منحت قيمة ظرفية، وموضعاً محدداً بدقة في ترتيب للانتظامية محكوم بالقواعد. فقد دلّ الخلق، في المعنى الأول للكلمة كما استخدمها رينان، على الافصاح الذي كان يمكن عن طريقه أن يُبصر شيء مثل اللغات السامية كمخلوق من نوع ما. ودلّ الخلق، ثانياً، على الوضعية – التي عنت بالاشارة الى السامية التاريخ، والثقافة، والعرق، والعقل، الشرقية – التي أُضيئت وأُبرزت الى المقدمة مخرجةً عن تكتمها على يد العالم. وأخيراً، فقد كن الخلق تشكيل نظام للتصنيف أمكن عن طريقه أن يعاين الشيء المعني مقارناً مع أشياء مشابهة أخرى؛ وبـ "مقارناً" قصد رينان شبكة معقدة من العلاقات الاستبدالية القائمة بين اللغات السامية والهندو – أوروبية.

إذا كنت فيما قلته حتى الآن قد ألححت بهذا القدر على دراسة رينان المنسية نسبياً للغات السامية، فقد كان ذلك لعدد من الأسباب الهامة. كانت <اللغات> السامية الدراسة العلمية التي تحوّل اليها رينان بعد فقدانه لعقيدته المسيحية مباشرة؛ وقد وصفت فيما سبق كيف غدا رينان يعاين دراسة السامية بوصفها بديلاً لعقيدته وفاعليةً توفر إمكانية نشوء علاقة نقدية بهذه العقيدة في المستقبل. وكانت دراسة رينان الاستشراقية والعلمية الطويلة الأولى (وقد فرغ منها عام 1847، ونشرت للمرة الأولى عام 1855) جزءاً من أعماله الرئيسية المتأخرة حول أصول المسيحية وتاريخ اليهود، بقدر ما كانت تمهيداً أساسياً لهما – ومن الشيق أن عدداً قليلاً فقط من الدراسات المعاصرة أو التي أصبحت مصادر شائعة في التاريخ اللغوي أو في تاريخ الاستشراق يقتبس من أعمال رينان، ويفعل ذلك باهتمام عارض (44) – وقد اعتُبر عمله الكامل في الساميات إنجازاً فقه لغوي متجاوزاً، كان له فيما بعد أن يستقي منه سلطة استرجاعية لدعم مواقفه (التي كانت باستمرار مواقف سيئة) من الدين، والعرقية، والقومية (45). فكلما رغب رينان في إبداء رأي حول اليهود أو المسلمين، مثلاً، كان يفعل ذلك وفي ذهنه أحكامه القاسية جداً على الساميين (هذه الأحكام التي لم يكن لها أساس ترتكز عليه إلا في إطار العلم الذي كان يمارسه). وعلاوة على ذلك، فإن دراسة رينان السامية كان يقصد منها أن تكون إسهاماً في تطور اللغويات الهندو – أوروبية وفي تمييز الاستشراق وتحديده. ولقد كانت السامية ، بالنسبة للأولى، شكلاً منحطاً، بكلا المعنيين الأخلاقي والبيولوجي؛ أما بالنسبة للثاني، فقد كانت شكلاً ثباتاً – إن لم تكن الشكل الوحيد – من أشكال الانحطاط الثقافي. وأخيراً، فقد كانت السامية مخلوق رينان الأول، اختلاقاً ابتدعه هو في المختبر فقه – اللغوي من أجل إرضاء حسه بالمكانة في الحياة العامة وبالرسالة. وينبغي ألا يغيب عن بالنا إطلاقاً أن السامية كانت بالنسبة لأنا رينان رمزاً للسيطرة الأوروبية (وبالتالي سيطرته هو) على الشرق وعلى عصره نفسه.

ولذلك لم تكن السامية – من حيث هي فرع من فروع الشرق – موجوداً طبيعياً بشكل كامل – كما هي، مثلاً، فصيلة من القرود – كما لم تكن أيضاً موجوداً غير طبيعي أو إليهاً بشكل كامل – كما كانت قد اعتبرت ذات يوم. بل احتلت السامية مكانة وسيطة، حيث اكتسبت شرعيتها في شذوذاتها (وقد تحددت الانتظامية باللغات الهندو – أوروبية) بعلاقة معكوسة مع اللغات الطبيعية، وصارت قابلة للفهم بوصفها ظاهرة شاذة السلوكية وغولية بصورة جزئيلة لأن المكتبات، والمختبرات، والمتاحف كانت أمكنة عرضها وتحليلها. وقد اتخذ رينان لرسالته لهجة وطريقة عرض استخرجتا أقصى ما يمكن استخراجه من التعلم الكتبي ومن الملاحظة الطبيعية كما مارسها رجال مثل كوفييه وجيو فروى سان هيلير الأب والابن. ولقد كان هذا إنجازاً أسلوبياً هاماً، لأنه سمح لرينان باستمرار بالافادة من المكتبة من حيث هي إطار تصوري لفهم اللغة ضمنه، بدلاً من الافادة من البدائية أو الأم رالالهي، ومن المتحف، حيث تصب نتائج الملاحظة المخبرية من أجل العرض، والدراسة، والتدريس (46). ويتعامل رينان في كل موضع من عمله مع اللغة، التاريخ، الثقافة، العقل، الخيال – كأشياء تحولت الى غير ذاتها، كأشياء منحرفة بشكل شاذ، لأنها سامية وشرقية، ولأنها تنتهي الى المختبر من أجل تحليلها. وهكذا، فإن الساميين وحدانيون معجّلون لم ينتجوا تراثاً أسطورياً، أو فناً، أو تجارة، أو حضارة؛ ووعيهم ضيق وحاد الصلابة؛ وبشكل عام، فإنهم يمثلون "تركيباً دونياً للطبيعة الانسانية" (47). وفي الوقت نفسه، يريد رينان أن يكون مفهوماً أنه يتحدث عن نموذج بدئي، لا عن نموذج سامي حقيقي ذي وجود فعلي (مع أنه خالف هذا أيضاً بحديثه عن اليهود والمسلمين المعاصرين بأقل بكثير من التجرد العلمي في مواضع كثيرة من كتاباته) (48). وهكذا، فإن لدينا، من جهة أولى، تحول الانساني الى العيني، ومن جهة أخرى، الحكم المقارن الذي تبقى عن طريقه العينة عينةً وموضوعاً للدراسة العلمية فقه اللغوية.

تتناثر خلال <كتاب رينان> التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية تأملات حول الروابط بين اللغويات وعلم التشريح، وملاحظات – هي في عرف رينان ذات أهمية مماثلة – عن كيفية استخدام هذه الروابط لكتابة التاريخ الانساني (العلوم التاريخية <بعبارة رينان>). لكن علينا أولاً أن ننظر في الروابط الضمنية. ولا أظن أن من الخطأ أو المبالغة أن يقال إن صفحة نمطية من صفحات رينان الاستشراقية في التاريخ العام قد شكلت طباعياً وبنيوياً وفي ذهن <المؤلف> صفحة من صفحات التشريح الفلسفي المقارن، بأسلوب كوفيه أو جيو فروي سان هيلير. إن كلا من اللغوي وعالم التشريح يزعم أنه يتحدث عن أشياء لا يمكن أن يحصل عليها أو تلاحظ بصورة مباشرة في الطبيعة؛ ذلك أن جمجمة أو رسماً خطياً مفصّلاً للعضلة، تماماً مثل المناسق التي يؤلفها اللغوي مستخرجاً إياها من نموذج بدئي سامي أو هندو – أوروبي افتراضي صرف، يتماثلان في كونهما نتاجاً للمختبر والمكتبة. ويحمل نص كتاب لغوي أو تشريحي العلاقة نفسها بالطبيعة (أو الواقع الفعلي) التي يحملها صندوق للعرض، في متحف،

تعرض فيه عينة للحيوانات الثديية أو عضو من الأعضاء. فما هو معطى على الصفحة وفي صندوق عرض المتحف هو مبالغة متبتورة، مثل كثير من قبسات ساسي الشرقية التي تهدف الى عرض علاقة بينا لعلم (أو العالم) وبين الشيء، لا علاقة بين الشيء والطبيعة. اقرأ أي صفحة، تقريباً، من صفحات رينان عن العربية، والعبرية، والآرامية أو النموذج البدئي السامي وستجد نفسك تقرأ حقيقة من حقائق القوة الت ييستحضر عن طريقها المستشرق فقيه اللغة، بسلطته ولحظة يشاء، من المكتبة أمثلة على كلام الانسان ويرتبها هناك محاطة بنثر أوروبي رقيق مرفّه يشير الى العيوب، والفضائل، والخصائص البربرية، والقصور الكامن في اللغة، والبشر، والحضارة. وتُسْكب لهجة المعرض وزمنه بصورة منتظمة تقريباً في الزمن الحاضر المعاصر، من أجل أن يعطي المرء انطباعاً عن تجربة تعليمية برهانية يقف خلالها الباحث – العالم أمامنا على منصة المحاضرة – المختبر، خالقاً، حاصراً، ومحاكماً المادة التي يناقشها.

تضاء رغبة رينان الحادة بخلق حس بأن ثمة تجربة برهانية تحدث بالفعل الى درجة أبعد حين يقول صراحةً إنه بينما يستخدم علم التشريح علامات مستقرة ومبصرة يعزو عن طريقها الأشياء الى طبقات، فإن اللغويات لا تفعل ذلك (49). ولذلك فإن على اللغوي أن يجعل حقيقة لغوية ما تتطابق مع مرحلة تاريخية بطريقة ما: ومن هنا إمكانية التصنيف. ورغم ذلك، فإن الزمنية اللغوية والتاريخ، كما كان رينان يكثر من القول، مليئان بالفراغات والانقطاعات الهائلة، والمراحل الافتراضية. ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تتم في بعد زمني غير خطي ومتقطع أصلاً يتحكم به اللغوي بطريقة خاصة جداً. وهذه الطريقة، كما تبرهن رسالة رينان في الفرع السامي من اللغات الشرقية الى درجة بعيدة، طريقة مقارنة: إذ تُتْخذ اللغات الهندو – أوروبية معياراً عضوياً حياً، وتعاين اللغات السامية الشرقية، بالمقارنة، بوصفها لا عضوية (50). ويحول الزمن الى فضاء التصنيف المقارن الذي يقوم في جذوره على ثنائية ضدية صارمة بين اللغات العضوية واللاعضوية. فعلى طرف أول، ثمة العملية العضوية المولدة حيوياً (بيولوجياً) والمتمثلة في الهندو – أوروبية، بينما تقف في الطرف النقيض العملية اللاعضوية، وغير المولدة أساساً، التي استحاثّت في السامية: بل الأهم هو أن رينان يوضح بشكل مطلق أن هذه المحاكمة المتغطرسة تصدر عن فقيه اللغة المستشرق بعد أن يصوغها في مختبره، إذ أن تمييزات من النمط الذي يشغله ليست ممكنة كما أنها ليست في متناول أحد سوى المحترف المدرب، "لذلك نرفض أن نسمح باعتبار اللغات السامية ذات مقدرة على تجديد نفسها، حتى ونحن نعترف بأنها لا تنجو – بأكثر مما ينجو أي نتاج آخر للوعي الانساني – من ضرورة التغير أو التعديل المتتابع" (51).

ورغم ذلك فإن وراء حتى هذه الثنائية الضدية الجذرية في ذهن رينان ضدية أخرى، فهو يملأ بضع صفحات من الفصل الأول من الكتاب الخامس بشرح موقفه لقارئ بصراحة تامة. ويحدث هذا حين يقدم رينان آراء سان – هيلير

حول "انحطاط الأنماط" (52). ومع أن رينان لا يحدد سان – هيلير الذي إليه يشير ، فإن إشارته واضحة بما يكفي. إذ أن كلا إيتيين وولده إيسيدور كانا متكهنين في مجال علوم الحياة ذوي شهرة وتأثير فائقين، وخصوصاً في حلقات المفكرين المتأدبين خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا، وقد كان إيتيين، كما نذكر، أحد الذين اشتركوا في الحملة النابليونية، واليه أهدى بلزاك قسماً مهماً من مقدمته للكوميديا الانسانية. ثم إن ثمة ليلاً على أن فلوبير قرأ أعمال كلا الأب والابن وأفاد من آرائهما في كتاباته (53). ولم يكن إيتيين وإيسيدور وريثين لتراث علم الحياة "الرومانسي" وحسب – وهو تراث انتمى اليه كذلك غوته وكوفييه – وذوي اهتمام قوي بالقياس والمشاكلة والشكل العضوي الأصيل المشترك بين الأنواع وحسب، بل كانا أيضاً مختصين بفلسفة الغولية المرعبة وتشريحها – تراتولوجي، كما سماها إيسيدور – التي اعتبرت فيها أكثر الشذوذات إرعاباً نتجية لانحطاط داخلي في حياة الأنواع (54). وليس بمقدوري الآن أن أدخل في تعقيدات التيراتولوجي (أو في سحرها المرعب)، بل أكتفي بأن أذكر أن كلا إيتيين وإيسيدور استغلا القوة الفطرية للمنسق اللغوي من أجل أن يشرحا الانحرافات الممكنة ضمن نظام حيوي (بيولوجي) ما. وهكذا كان لدى إيتيين مفهوم أن لبشع المرعب هو شذوذ عن القاعدة، بالضبط كما أن الكلمات في اللغة تقوم بينها علاقات قياسية كما تقوم بينها علاقا شذوذ وخروج؛ والفكرة في علم اللغة مجرد استثناء زائد، بل إن اشواذ تؤكد البنية المطردة التي تشد جميع الوحدات التي تنتمي الى طبقة واحدة. ونظرة كهذه في علم التشريح على قدر كبير من الجرأة. ويقول إيتيين في أحد المواضع من "التمهيد" لكتابه فلسفة التشريح، ما يلي:

"وبالفعل فإن طبيعة عصرنا المميز تجعل من المحال أن يحصر المرء نفسه بشكل صارم في إطار مؤلف بسيط في موضوع واحد. أدرس شيئاً ما في عزلة ولن يكون في وسعك إلا أن تعيده الى نفسه، وبالتالي، لن يتاح لك أبداً أن تعرفه معرفة كاملة. وادرسه في سياق كائنات يرتبط أحدها بالآخر بطرق مختلفة متعددة، كائنات معزول بعضها عن بعض بطرق مختلفة، تكتشف لهذا الشيء مدى أرحب من العلاقات. فأنت أولاً ستعرفه بصورة أفضل، حتى في خصوصيته: لكنك، وهو الأهم، ستعرف، بدراستك له في المركز من جو فاعليته الخاص، كيف يسلك بالضبط في عالمه الخارجي الخاص، وستعرف كذلك كيف تتشكل ملامحه الخاصة في استجابتها للبيئة التي تحيط بها" (55).

وما يقوله سان هيلير هنا لا يقتصر فقط على الشخصية الخاصة المميزة للدراسات المعاصرة (وقد كان يكتب عام 1822) هي اكتناه الظواهر اكتناهاً مقارناً، بل إنه يقول أيضاً إنه، في عرف العالم، ليس ثمة من ظاهرة، مهما بلغت من الشذوذ والاستثنائية، لا يمكن أن توضح وتعلل بالإشارة الى الظواهر الأخرى. لاحظ أيضاً كيف يستخدم سان – هيلير استعارة المركزية (في المركز من جو فاعليته الخاص) التي استخدمها رينان فيما بعد في

كتابه مستقبل العلم ليصف المركز الذي يحتلهه أي موجود في الطبيعة – بما في ذلك فقيه اللغة – فور وضعه ثمة بصورة علمية من قبل العالم المكتنه. وينشأ، بعد ذلك، رباط من التعاطف بين الموجود والعالم. ولا يمكن لهذا أن يحدث، طبعاً، إلا خلال التجربة المخبرية دون أي مكان آخر. والنقطة المطروحة هنا هي أن في متناول العالم نمطاً من القوة يمكن بواسطتها أن يعاين أكثر الحدوثات لاعاديةً معاينةً طبيعية وأن يعرف معرفة علمية، ويعني ذلك في هذه الحالة، المعرفة دون اللجوء الى الخارق وبالإشارة فقط الى بيئة محيطة يقوم العالم نفسه بتشكيلها. ونتيجة لهذا، يمكن أن يعاد تصور الطبيعة ذاتها وإدراكها بوصفها متصلةً، متناسقةً متناغمةً، وقابلةً للفهم جلية جوهرياً.

في عرف رينان، إذن، أن اللغة السامية ظاهرة أعيق تطورها وتوقف بالماقرنة مع اللغات والثقافات الناضجة للمجموعة الهندو – أوروبية، بل حتى بالمقارنة مع اللغات الشرقية السامية الأخرى (56). بيد أن المفارقة الضدية التي يعززها رينان هي أنه فيما يشجعنا على معاينة اللغات بوصفها تتطابق بطريقة ما مع "موجودات الطبيعة الحية" فإنه في كل موضع آخر من عمله يبرهن على أن لغاته الشرقية، اللغات السامية، لا عضوية، متعطلة النمو، مستحاثه بشكل كامل، وعاجزة عن أن تجدد حيويتها وقوتها: وبكلمات أخرى، يبرهن رينان على أن السامية ليست لغة حية، وأن السامي، في نهاية المطاف، ليسوا مخلوقات حية. وعلاوة، فإن اللغات والثقافات الهندو – أوروبية حية وعضوية بسبب المختبر لا بالرغم منه. وهذه المفارقة الضدية ليست أمراً هامشياً في عمل رينان، بل إنها، في تصوري، تقف في المركز من عمله كله، ومن أسلوبه، ووجوده المحفوظاتي في ثقافة عصره، وهي ثقافة كان إسهامه فيها على قدر كبير من الأهمية – وهو رأي اتفق عليه كتاب على درجة بالغة من الاختلاف في شخصياتهم مثل ماثيو أرنولد، وأوسكار وايلد، وجيمس فريزر، ومارسيل بروست. وأن يكون بمقدور المرء أن يحمل ويعزز رؤيا تضم وتشد معاً الحياة والمخلوقات شبه الحية (الهندو – أوروبية، الثقافة الأوروبية) بالإضافة الى ظواهر شبه غولية، لا عضوية متوازية (السامية، الثقافة الشرقية) هو بالضبط الانجاز الحق للعالم الأوروبي في مختبره. فهو يشكل ويبني، وفعل التشكيل والبناء هو بحد ذاته علامة من علامات القوة الامبراطورية بإزاء الظواهر المتمردة الجامحة، وهو في الوقت نفسه تأكيد للثقافة المسيطرة وقدرتها على "التطبيع". وفي الحق، فليس من الإغراق أن يقال إن مختبر رينان اللغوي هو الموضع الفعلي لمركزيته العرقية الأوروبية؛ بيد أن ما يحتاج الى تأكيد هنا هو أن المختبر فقه – اللغوي لا وجود له خارج نطاق هذا الانشاء، هذها لكتابة التي بسواطتها يتم إنتاج المختبر وتجربته باستمرار. وهكذا فإن حتى الثقافة التي يسميها <رينان> عضوية حية – ثقافة أوروبا – هي مخلوق يتم خلقه في المختبر وعلى يد فقه اللغة.

اتّسم عمل رينان المتأخر كله بأنه أوروبي وثقافي. وكانت إنجازاته تمنوعة وذات مكانة محتفى بها. ويمكن تتبع السلطة التي امتلكها أسلوبه، أياً كانت طبيعتها، في تصوري، الى تقنيته في بناء اللاعوضي (أو المفقود) وإضافء مظهر الحياة عليه. ولقد اشتهر، طبعاً، أكثر ما اشتهر بكتابه حياة يسوع، العمل الذي دشّن تواريخه الضخمة للمسيحية والشعب اليهودي. بيد أن علينا أن نتذكر أن حياة يسوع كان بالضبط النمط نفسه من الإنجاز الذي كانه التاريخ العام: بناء أمكنت من خلقه مقدرة المؤرخ الماهر على احتزاز سيرة شرقية ميتة (ميتة في عرف رينان بالدلالة المزدوجة لعقيدة ميتة ولمرحلة تاريخية ضائعة، ومن ثم، ميتة) وكأنما هي السرد الحقيقي لحياة طبيعية – والمفارقة الضدية هنا جلية جلاء مباشراً. وكان كل ما قاله رينان قد عبر أولاً في المختبر فقه – اللغوي، وحينما ظهر مطبوعاً منسوجاً في لحمة النص، كان فيه القوة الواهبة للحياة التي يمتلكها توقيع ثقافي معاصر استقى من الحداثة كل قوتها العلمية وكل استحسانها اللانقدي لذاتها. وبالنسبة لهذا النوع من الثقافة فإن علم أنساب كالسلالة ، والتراث، والدين، والمجتمعات العرقية كانت جميعاً وظيفة أدائية من وظائف نظرية كانت مهمتها أن تبني العالم. وباستعارته للتعبير الأخير من كوفييه، كان رينان يضع، باحتراس، تجربة البرهان العلمي في منزلة فوق التجربة؛ وهكذا أحلت الزمانية في مكانة متدنية، لا جدوى لها علمياً، هي مكانة التجربة العادية، بينما نُسبت قوى متقدمة تقدماً كبيراً على الرؤيا الأخلاقية للمرحلة الخاصة للثقافة وللمقارنية الثقافية (التي أنجبت التمركز العرقي، والنظرية العرقية ، والاضطهاد الاقتصادي).

كان أسلوب رينان، وعمله كمستشرق ورجل أدب، والظروف المحيطة بالمعنى الذي ينقله عمله، وعلاقته الحميمة الى درجة عجيبة بثقافة البحث والثقافة الأوروبية العامة في زمنه – التحررية، والقصرية، والمتغطرسة، وضد الانسانية إلا بمعنى شرطي دقيق – هي ما أسميه تبتلاً وعلمية. والتوليد، في عرفه، ينحصر في مملكة المستقبل، الذي ربط بينه وبين العلم في بيانه المشهور. ورغم أنه، مؤرخاً للثقافة، ينتمي الى مدرسة كتاب مثل تورغو، كوندورسيه، غويزو، كوزان، جوفروى، وبالانش، وينتمي، باحثاً، الى مدرسة ساسي، كوسان دوبيرسفال، أوزنام، فوربيل، وبيرنوف، فإن عالم رينان عالم للتاريخ والمعرفة خرب حتى الشذوذ ، رجولي الى درجة الاستعار. وهو، بحق، ليس عالم الآباء، والأمهات، والأبناء بل عالم رجال مثل يسوع، ومارسك أورليس، وكاليبان، وإله الشمس (كما وصفه في "أحلام" ضمن محاورات فلسفية) (57). ولقد قدّس رينان قوة العلم وفقه اللغة الاستشراقي بشكل خاص، وجرى وراء تبصراته وتقنيته واستخدمه ليتدخل، محدثاً أثراً كبيراً في الغالب، في حياة عصره. بيد أن دوره المثالي، مع كل ذلك، كان دور المراقب الشاهد.

ينبغي على فقيه اللغة، في عرف رينان، أن يفضل الغبطة على اللذة. ويجسد هذا التفضيل اختياره لسعادة رفيعة، حتى لو كانت عقيمة، على

المتعة الجنسية. فالألفاظ تنتمي الى عالم الغبطة، كما تنتمي اليه أيضاً في وضع مثالي دراسة الألفاظ. وبقدر معرفتي، فليس في كتابات رينان كلها إلا لحظات قليلة يسند فيها دور خير ونافع للمرأة. وتأتي إحدى هذه اللحظات حين يعبر رينان عن اعتقاده بأن نساء أجنبيات (ممرضات، ووصيفات) لا بد أن يكن قد قمن بتعليم أطفال الفاتحين النورمانديين، وأننا، من ثم، نستطيع أن نعلل التغيرات التي تطرأ على اللغة. لاحظ ، هنا، كيف أن الوظائف التي حققت ليست الانتاج والانتشار، بل التغير الداخلي، والتغير الداخلي الفرعي، في الواقع. ويقول رينان، في نهاية المقالة ذاتها: "الانسان لا ينتمي الى لغته أو الى عرقه، بل ينتمي الى نفسه قبل كل شيء، إذ أنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقي" (58). لقد كان الانسان حراً وأخلاقياً، غير أنه كان مقيداً بالعرق، والتاريخ، والعلم كما رآها رينان، بشروط مفروضة من قبل الباحث على الانسان.

ولقد قادت دراسة اللغات الشرقية رينان الى صميم هذه الشروط، فيما أظهر فقه اللغة بوضوح محسوس أن معرفة الانسان لها القدرة – بعبارة تلخص رأي ارنست كاسيرر – على أحداث التجلي بصورة شعرية (59) إذا كانت من قبل قد فصمت عن الواقع الخام (كما كان ساسي بالضرورة قد فصم شذراته العربية عن واقعها) ثم سكبت في قالب مصبوب من التسبيح الالهي. وقد تحولت دراسة الألفاظ، بتحولها الى فقه اللغة، مما كانت عليه عند فيكو، وهردر، وروسو، وميشليه، وكوينت فخسرت حبكتها وخصيصتها الاحتدامية في العرض، كما سماها شيلينغ مرة. وبدلاً من ذلك، أصبح فقه اللغة معرفياً، معقداً متشابكاً، ولم يعد حبس اللغة كافياً لأن الألفاظ نفسها أصبحت أقل علاقة بالحواس أو بالجسد (كما كانت عند فيكو) وأشد ارتباطاً بعالم لا بصري، خال من الصور، وتجريدي تحكمه صيغ هشة كالعرق، والعقل، والثقافة، والأمة. وفي هذا العالم، الذي بني بصورة منطقية استطرادية، وسمي الشرق، كان يمكن لنمط معين من التأكيدات أن يقرر، ممتلكة، جميعاً، ذات الطبيعة التعميمية والسريان الثقافي القويين. ذلك أن جهد رينان كله كان موجهاً الى نكران حق الثقافة الشرقية في أن تولد إلا بصورة مصطنعة وضمن المختبر فقه اللغوي. فالانسان لم يكن طفلاً لثقافته، لأن فقه اللغة كان قد تحدى هذا التصور السلالي تحدياً بعيد الفعالية. وعلم فقه اللغة المرء كيف أن الثقافة بنيان، وتعبير مفصح عنه بالمعنى الذي قصده ديكنز حين استخدم لعبارة ليصف مهنة السيد فينوس في رواية (صديقنا المشترك) بل أنها خلق أيضاً، لكنها في كل الحالات لا تعدو كونها بنية شبه – عضوية.

وما هو شيق بشكل خاص في رينان هو الى أي مدى عرف أنه نتاج لزمنه ولثقافته ذات التمركز العرقي. فقد قال مؤكداً، في مناسبة رد فيها رداً جامعياً على خطاب لفرديناند دوليسبس عام 1885 "كم كان محزناً أن يكون المرء أكثر حكمة من أمته . . . . . إذ أن المرء لا يمتلك القدرة على الشعور بالمرارة ضد وطنه. ولذلك فإنه لأفضل أن يكون المرء مخطئاً مع أمته

المخطئة كلها من أن يكون على درجة عالية من الصواب مع أولئك الذين يشكفون لها الحقائق القاسية" (60). وتكاد الطبيعة المقتصدة لهذا الحكم أن تكون من الكمال بحيث يستحيل أن يصدق. أو لم يقل رينان الشيخ أن أفضل علاقة هي المساواة بين الانسان وثقافته، وأخلاقيات الثقافة، وروحها الجمعية، خلال حياةالمرء، لا العلاقة السلالية التي يكون المرء عبرها إما طفلاً لعصره أو أباً له؟ وهنا نعود الى المختبر، إذ أنه في المختبر – كما تصوره رينان – تنقطع المسؤوليات النسبية والاجتماعية وتبطل نهائياً وتحل محلها المسؤوليات العلمية والاستشراقية. وكان مختبره المنصة التي خاطب منها العالم، بصفته مستشرقاً، المنصة التي منحت التوسط للأحكام التي أطلقها، وأضفت عليها الثقة والدقة العامة، كما منحتها الاستمرارية. وهكذا، فإن المختبر فقه اللغوي – كما فهمه رينان – لم يعد تحديد عصره وثقافته وحسب، مشكلاً إياهما ومؤرخاً إياهما بطرق جديدة بل إنه أيضاً منح مادة دراسته الشرقية تناسقاً وانسجاماً منهجيين علميين، وجعله، فوق ذلك، (كما جعل، فيما بعد، المستشرقين الذين انتموا الى التراث الذي أسسه رينان) الشخصية الثقافية الغربية التي صارها. ويحق لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه الاستقلالية الجديدة ضمن الثقافة هي الحرية التي أمل رينان أن يخلقها علم استشراقه فقه اللغوي، أو إذا كانت، من منطلق المؤرخ النقدي للاستشراق، قد خلقت وشائج معقدة بين الاستشراق وموضوعه الانساني المزعوم، وشائج كانت، في نهاية المطاف، مبنية على القوة لا على الموضوعية المتجردة بحق.

الإقامة في الشرق والبحث:
متطلبات المعجمية والخيال

لا تنتمي آراء رينان في الساميين الشرقيين، بالطبع، الى عالم التحيز الشائع واللاسامية المنتشرة بقدر ما تنتمي الى عالم فقه اللغة الشرقي العلمي. فحين نقرأ رينان وساسي نلاحظ مباشرة كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب مناعة التقرير العلمي وجو الدراسة التصحيحية. وقد أمسك الاستشراق الحديث، مثل كثير من التخصصات الجامعية الأخرى في مراحلها المبكرة، بموضوعه بقبضة كالملزمة صارمة وفعل كل ما بوسعه تقريباً من أجل أن يدعمها ويبقي عليها. وهكذا تنامت مفردات لغوية عارفة، وموضعت وظائفها، كما موضع أسلوبها، الشرق في إطار مقارن، منا لنوع الذي استخدمه واستغله رينان. ونادراً ما تكون مقارنة كهذه وصفية، فهي في الأغلب تقييمية واستعراضية شرحية وها هو ا رينان يقارن بطيقة نمطية تمثل طبيعة عمله:

"إن الانسان ليرى في كل شيء أن العرق السامي يبدو عرقاً غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق، بالقياس الى العائلة الهندو – أوروبية، مثل تخطيط بقلم رصاص – إذا جرؤت على استخدام هذا القياس – بالنسبة الى لوحة فنية؛ فهو يفتقر الى ذلك التنوع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال. والأمم السامية – مثل أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع المخصب ولذلك فإنهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب – عرفت ازدهارها وتفتحها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطع بعدها على الاطلاق أن تصل درجة البلوغ الحق" (61).

والهندو – أوروبيون هم حجر الزاوية هنا، تماماً كما هم حين يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل أبداً مشارف السمو التي وصلتها العروق الهندو – جرمانية.

ليس في مقدورنا الحكم، بثقة مطلقة، على كون هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية بصورة رئيسية أو كونه عنصرية وتمركزاً عرقيين مقنّعين. لكن بمقدورنا القول إن هذين <الاحتمالين> يعملان معاً، ويدعم أحدهما الآخر. فما حاول رينان وساسي أن يفعلاه هو أن يصغرا الشرق الى شيء من التسطح الانساني الذي يكشف خصائصه بيسر أمام التمحيص والاكتناه ويزيل من الشرق إنسانيته المعقدة لطبيعته. وفي حالة رينان، منح فقه اللغة الشرعية المطلوبة لجهوده، لأن منطلقات هذا العلم العقائدية (الايديولوجية) تشجع تصغير اللغة الى جذورها، وبعد ذلك يجد فقيه اللغة أن من الممكن أن يربط بين هذه الجذور اللغوية وبين العرق، والعقل والشخصية، التي تربط بينه وبين غوبينو، مثلاً، واعتبرها منظوراً فقه لغوي وشرقياً عاماً (62)، وفي الطبعات اللاحقة من كتاب التاريخ العام أدرج رينان بعضاً من عمل غوبينو في عمله. وهكذا صارت المقارنية في دراسة الشرق والشرقيين مرادفاً لانعدام المساواة الوجودية <الانطولوجية> الواضح بين الغرب والشرق.

تستحق الخصائص الرئيسية للتفاوت <انعدام المساواة> المذكور الاستعادة هنا بإيجاز. لقد أشرت من قبل الى حماسة شليغل للهند، ثم تقزيزه التالي منها ومن الاسلام طبعاً. وقد بدأ كثير من هواة الشرق الأوائل بالترحات بالشرق بوصفه تعطيلاً لعاداتهم الأوروبية العقلية والروحية. وقد أضفيت على الشرق قيمة مبالغ فيها لإيمانه بوحدة الوجود، وروحانيته، وثباته، وعراقته الزمنية، وبدائيته، الى آخر ذلك. وعاين شيلينغ، مثلاً، الاعتقاد الشرقي بتعدد الآلهة باعتباره تمهيداً للوحدانية اليهو-سيحية: إذ تجسد إبراهيم، مسبقاً، في براهما. بيد أن هذا التقدير الزائد كانت تتلوه، دون استثناء تقريباً، ردة فعل مضادة: فقد بدا الشرق فجأة، وبصورة تستحق الرثاء، غير نام في إنسانيته، مضاداً للديموقراطية، متخلفاً، بربرياً الى آخر ذلك. وأدى اندفاع الرقاص في اتجاه أول الى اندفاع معادل

في الاتجاه الآخر: فغدا الشرق مبخوس القيمة. ونما الاستشراق، من حيث هو مهنة، من هذه الأضداد، من التعويضات والتصويبات القائمة على التفاوت، من أفكار تغذي وتتغذى بأفكار مشابهة في الثقافة بشكلها الواسع. وبالفعل، يمكن أن يتتبع مشروع التقييد وإعادة البناء المرتبط بالاستشراق مباشرة الى التفاوت الذي تطلب فقر الشرق النسبي (أو غناه)، بسببه، معالجة بحثية علمية من النوع المتمثل في فروع معرفة كفقه اللغة، وعلوم الحياة، والتاريخ، وعلم الانسان، والفلسفة، والاقتصاد.

وهكذا فقد كرّستْ مهنة الاستشراق ذاتها هذا التفاوت والمفارقات الضدية الخاصة التي ولّدها. وغالباً ما انتسب شخص ما الى هذه المهنة كسبيل الى تحقيق استجابة ملائمة لما يفرضه الشرق عليه من مطالب، بيد أنه، غالباً أيضاً، ما فتح تدريبه الاستشراقي عينيه، بوجه من الكلام، وكان ما ظل له بعد ذلك نوع من مشروع عار مفضوح زيفه، أدى الى تضئيل الشرق الى شيء أقل بكثير من السمو الذي كان قد رُئي فيه من قبل. وهل ثمة من طريقة أخرى يعلل بها المرء الجهود الضخمة التي تتمثل في أعمال وليم موير (1819 – 1905)، مثلاً، أو راينهارت دوزي (1820 – 1883)، والكره الغريزي الهائل في هذه الأعمال للشرق، والاسلام، والعرب؟ وقد كان رينان، بصورة مميزة تنسجم مع طبيعته، أحد أنصار دوزي، بالضبط كما أن كثيراً من أحكام رينان اللاسامية الصارمةتظهر في كتاب دوزي ذي المجلدات الأربعة تاريخ مسلمي اسبانيا حتى فتح الأندلس من قبل المرابطين (1861)، الذي أضيف اليه، عام 1864، مجلد آخر يدعي أنه إله اليهود البدائي لم يكن يهوه بل بعل، وأن البرهان على ذلك كان ليوجد في مكة، من بين الأصقاع كلها. أما كتابا موير حياة ماهومت (1858 – 1861)، والخلافة: سموها وانحطاطها وسقوطها (1891)، فما يزالان مآثر شامخة، يوثقٍ بها، من انجازات البحث العلمي، رغم أن موقف موير من مادة دراسته قد جُلي بشكل سليم حين قال: "إن سيف محمد، والقرآن، هما أكثر أعداء الحضارة، والحرية، والحقيقة الذين عرفهم العالم حتى الآن عناداً" (63). وثمة كثير من هذه المفهومات ذاتها في أعمال ألفرد لايلْ، الذي كان أحد المؤلفين الذين اقتبس كرومر منهم باستحسان.

حتى إذا لم يحاكم المستشرق مادته بصراحة كما كان دوزي وموير يفعلان، فإن مبدأ التفاوت يمارس تأثيره. وتبقى مهمة المستشرق المحترف أن يلم معاً القطع المتفرقة ليشكل صورة، لوحة مرممة، لنقل، من الشرق أوالشرقي؛ وتقدم الشذرات، كتلك التي اكتشفها ساسي، المادة، أما الشكل السردي، والاستمرارية، والشخصيات فإن الباحث يبنيها، الباحث الذي يتألف البحث في عرفه من مراوغة اللاتاريخ الجامح (اللاغربي) للشرق وتطويقه بحوليات ، وصور، وحبكات منظمة. فكتاب كوسان دوبرسيفال مقالة في تارخي العرب قبل الاسلامية خلال عهد ماهومت (ثلاث مجلدات ، 1847 – 1848) دراسة محترفة تماماً، تعتمد لاستقاء مادتها على وثائق وضعها في متناول الدارسين في هذا الحقل،

داخلياً، مستشرقون آخرون (وساسي بصورة رئيسية، طبعاً) أوعلى وثائق – مثل نصوص ابن خلدون، التي اعتمد عليها كوسان اعتماداً كبيراً – تضطجع في مكتبات الاستشراق في أوروبا. وأطروحة كوسان هي أن العرب حولوا الى أمة من قبل محمد، وأن الاسلام كان أساساً أداة سياسية، لا أداة روحية بأي شكل. وما يصبو كوسان الى تحقيقه هو الوضوح في وسط كتلة هائلة من التفاصيل المشوشة. وهكذا فإن ما يبرز نتيجة لدراسة الاسلام هو، بالمعنى الحرفي، صورة وحيدة البعد لمحمد، الذي يظهر في نهاية الكتاب (بعد أن يوصف موته) بتفصيل تصويري (فوتوغرافي) دقيق (64). ومحمد كوسان ليس شيطاناً، ولا نموذجاً بدئياً لكاغليو سترو، بل رجل أفرد بتاريخ للإسلام (وبأكثر صوره ملائمة) بوصف الاسلام حركة سياسية إطلاقاً، ووضع في المركز بوساطة اقتباسات لا تحصى تقذف به الى الأعلى و، بمعنى من المعاني، الى خارج النص. وكان في نية كوسان ألا يترك شيئاً دون قوله عن محمد، ومن ثم فإن النبي يُرى في ضوء بارد، وقد جُرد من كلا قوته الدينية الهائلة ومن قدراته الكامنة على إرهاب الأوروبيين. والنقطة المثارة هنا هي أن محمداً، من حيث هو شخصية في زمنه ومكانه، يُعفى ويطمس، من أجل أن يبقى قائماً منمنم إنساني هزيل عنه.

ثمة صورة أخرى لمحمد، توازي محمد كوسان لكنها عمل غير محترف، هي الصورةالتي خلقها كارلايل، صورة محمد مُكْره على أن يخدم أطروحة تتغاضى تغاضياً مطلقاً عن الظروف التاريخية السائدة في زمن النبي ومكانه. ورغم أن كارلايل يقتبس من ساسي، فإن مقالته هي، بوضوح، نتاج إنسان يحتج لبضع أفكار عامة عن الاخلاص، والبطولة، والنبوة. وموقف كارلايل سليم: فمحمد ليس أسطورة، وليس شهوانياً دون حياء، وليس ساحراً صغيراً مضحكاً درّب حمامات على التقاط الحبوب من أذنيه. بل إنه رجل ذو رؤيا حقيقية، وقناعات عميقة، بيد أنه مؤلف لكتاب، القرآن، هو "خليط مهلهل مشوش ممل، خام، مستغلق؛ تكرار لا نهاية له، وإسهاب وإطناب، ومعاظلة؛ ام الى أقصى الدرجات، ومستغلق – وبإيجاز، غباءٌ فارغٌ لا يطاق" (65). ولأن كارلايل نفسه ليس مثالاً أعلى للسلاسة والأناقة الأسلوبية، فإنه يؤكد هذه الأمور كوسيلة لإنقاذ محمد من المستويات البنتامية التي كانت ستدين محمداً وكارلايل معاً. غير أن محمداً، مع ذلك، بطل، نُقل وزرع في أوروبا من الشرق البربري نفسه الذي وجده لورد ماكولي ذا عوز، في "محضره" المشهور عام 1835 الذي أكد فيه أن "الخاضعين لحكمنا من السكان الأصليين هم في حاجة أكبر لأن يتعلموا منا مما نحن في حاجة الى التعلم منهم" (66).

وبكلمات أخرى، فإن كلا كوسان وكارلايل يظهران لنا أن الشرق لا ينبغي أن يسبب لنا قلقاً لا مسوغ له، إذ أن ثمة درجة من التفاوت بين منجزات الشرق ومنجزات الغرب عظيمة. ويتطابق هنا المنظوران الاستشراقي واللااستشراقي. إذ أنه – ضمن المجال المقارن الذي صار اليه الاستشراق

بعد الثورة فقه اللغوية في أوائل القرن التاسع عشر، وخارج هذا المجال، إما في النماذج المنمطة الشائعة أو في المجازات التي صنعها من الشرق فلاسفة مثل كارلايل ونماذج منمطة مثل أنماط ماكولي – جعل الشرق نفسه فكرياً ذا منزلة فرعية خاضعة للغرب. واكتسب الشرق، من حيث هو مادة للدراسة أو التأمل، جميع علامات الضعف الطبعي المتأصل. وغدا الشرق موضوعاً لتبادل النظريات المتعددة المختلفة التي استعملته وسيلةً للايضاح. فقد استخدم كاردينال نيومن، الذي لم يكن مستشرقاً عظيماً، الاسلام الشرقي أساساً لمحاضرات ألقاها عام 1853 لتسويغ التدخل البريطاني في حرب القوم (67). ووجد كوفييه الشق مفيداً لعمله مملكة الحيوانات (1816). واستخدم الشرق بشكل نافع مادة للأحاديث في صالونات باريس المختلفة (68). وتبلغ قائمة الاشارات، والمستعارات، والتحويلات التي تناولت الفكرة الشرقية مدى هائلاً؛ غير أنه، في الأعماق، كان ما حققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية، في أعقاب النظرية مباشرة).

بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميّز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع الى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله الى هذا النظام التجخل الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو أخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية الى فكرة أن بريطانيا، حتى بتدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً. ويحشدنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات مماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يحوّل مجتمعهم بعنف ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات:

"الآن بالرغم من الاشمئزاز الذي لا بد أن تثيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي والكادحة التي لا تسبب أذى، تُفك وينحل تنظيمها الى وحداتها <الأولية> وتقذف الى لجج من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة، فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية، مع ما قد تبدو عليه من المسالمة والبعد عن الأذى، كانت دائماً وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداة التطير المستسلمة دون مقاومة، ومستعبدةً إياه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجردةً إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها.

لقد كانت انكلتره، دون شك، في تسببها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح قذارة، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هي يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلتره ارتكبتها، فإنها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة.

وإذن، فأياً كانت المرارة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية، فإن لنا الحق، في منظور التاريخ، أن نهتف بتعجب مع غوته:

"أينبغي إذن لهذا التعذيب أن يعذبنا
ما دام يهبنا متعة أعظم؟
أولم تُفترس أرواح لا تحصى دون
قيد عبر حكم تيمورلنك؟" (69)

والاقتباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدد هوية مصادر تصور ماركس للشرق. وهي مصادر رومانسية بل مسيحانية أيضاً: فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة إنسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص. وهكذا فإن تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع، رغم أن إنسانية ماركس، وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أوقظا بشكل جلي. لكن، في نهاية الأمر، يكون الرابح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية، إذ تغدو آراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة:

"إن على إنلكتره أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية – إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا" (70).

وتشكل فكرة إعادة الحياة الى آسيا فاقدة الحياة، جوهرياً، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص، طبعاً؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن ليستطيع بسهولة أن ينسى المعاناة الانسانية الناجمة، يجعلها محيرة فعلاً. فهي تفرض علينا أن نسأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بأن تُدفع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه. وهي تفرض علينا، ثانياً، أنتساءل أين ضاع التعاطف الانساني، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية؟

ويعيدنا الأمر مباشرة الى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر، يتصورون الانسانية إما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في إطار عموميات مجردة. والمستشرقون ليسوا بقادرين على، أو براغبين في، مناقشة الأفراد؛ وبدلاً من ذلك تطغى في أعمالهم كيانات مصطنعة، ربما كانت جذورها ضاربة في مفاهيم هردر الشعبوية. ثمة شرقيون، وآسيويون، وساميون، ومسلمون، وعرب، ويهود، وعروق، وعقليات، وأمم، وما شابهها؛ وبعضها نتاج لعمليات متفقهة من النمط الذي نجده في أعمال رينان. وبصورة مماثلة، تحشد التمييزات الغارقة في القدم بين "أوروبا" و "آسيا" أو "الغرب" و "الشرق" تحت ملصقات عريضة جداً كل ما يمكن للمرء أن يتخيله من التنوع والتعدد الانساني مصغرة ذلك كله، خلال هذه العملية، الى فكرة أو فكرتين مجردتين جمعيتين نهائيتين. وليس ماركس بمستثنى من ذلك. فقد كان استخدام الشرق الجمعي وسيلة إيضاح للنظرية، بالنسبة اليه، أكثر سهولةً من استخدام هويات وجودية بشرية. ذلك أنه، بين الشرق والغرب، كما هو الأمر في ادعاء يهدف الى تحقيق ذاته، ليس ثمة ما يهم أو يوجد إلا الجمعية الهائلة التي لا هوية لها، وما من تفاعل من نمط آخر، حتى لو كان ذا طبيعة محدودةومقيدة جداً، يمكن أن ينشأ.

لكن كون ماركس ما يزال قادراً على الشعور بالمشاركة، على التلبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو الى درجة بسيطة، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر الملصقات وتطغى، قبل أن يُفرز الى غوته بوصفه مصدراً للحكمة فيما يتعلق بالشرق. ويبدو الأمر كما لو أن العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية سا – جمعية، سا – رسمية في آسيا – يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه – لكنما من أجل أن يقلع عنها فور مواجهته لرقيب أشد صلابة كامن في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها. وكان ما فعله الرقيب هو أنه أوقف، أولاً، التعاطف، ثم قام بمطاردته وطرده؛ وقد رافق ذلك تحديد متأنق مصقول، قال: هؤلاء الناس لا يقاسون – فهم شرقيون، ومن ثم ينبغي أن يعاملوا بطرقٍ تختلف عن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل. ولذلك تلاشى لمحٌ من الانفعال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستشراق، مدعماً بتراث الخبرات "الشرقي" (ع.م.الديوان) الذي كان يُفترض أنه ملائم له. وانحلتْ مفردات الشعور إذ أذعنت لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق بل من فن الاستشراق أيضاً. وزُحزحت عن موضعها تجربةٌ بفاعلية تحديد قاموسي. وإن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً الى غوته، ليقف هناك في شرقه المشرقن الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس الى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتصادية، لكن بدا، الى حد ما أيضاًن أنه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها الى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرق. وقد حاولت في الفصل الأول أن أجلو كيف كان لهذه السيطرة تاريخ ثقافي في أوروبا منذ القدم الكلاسيكي، أما في الفصل الحاضر فالإن غرضي هو أن أظهر أن القرن التاسع عشر شهد خلق مصطلحات مهنية وممارسة مهنية حديثة طغى وجودها على الانشاء الكتابي المتعلق بالشرق، سواء أكان كتابةً من المستشرقين أو غير المستشرقين. وكان ساسي ورينان مثلين على الطريقة التي صاغ بها الاستشراق جسداً منا لنصوص وعمليةً جذورها في فقه اللغة، على التوالي، اكتسب بهما الشرق هوية استطرادية (إنشائية) جعلته غير مساو للغرب. وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تنحل بها، أولاً، ثم تصادر وتغتصب، التزامات إنسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية، فإننا نجد أنفسنا مضطرين الى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق. ما هي هذ العملية التي كانت تؤدي، في أي لحظة ناقشت فيها الشرق، الى أن تطرح نفسها عليك آليةً صلبةً من التحديدات القادرة أبداً، الكافية إطلاقاً، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سريانية ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كذلك أن نظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركة أثرها على تجارب إنسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فإن علينا أيضاً أن نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة، وقبل تلاشيها.

ويمثل هذا كله عملية على قدر كبيرة من صعوبة الوصف والتعقيد، عملية تبلغ من الصعوبة والتعقيد على الأقل ما تبلغه الطريقة التي يزحم بها ميدان دراسة جديد منافسيه، ويكتسب السلطة لتقاليده، ومناهجه، ومؤسساته، كما يكتسب شرعية ثقافية عامة لتقريراته، وشخصياته، ووكالاته. غير أننا نستطيع أن نسهل قدراً عظيماً منا لتعقيد السردي المحض لهذه العملية لتحديد أنواع التجارب التي استخدمها الاستشراق، بصورة نمطية تتوقع منه، لأغراضه الخاصة، ومثلها لجمهوره الذي تعدى بيئة المحترفين له. وهذه التجارب هي، في جوهرها، استمرار لتلك التي وصفت حدوثها لدى ساسي ورينان. لكن، فيما يمثّل هذان الباحثان استشراقاً كتبياً صرفاً، إذ أن أياً منهما لم يدّع امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه، فإن ثمة تراثاً آخر ادّعى لنفسه الشرعية المستمدة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة، هي حقيقة الإقامة في الشرق، والاتصال الوجودي الفعلي به. ويحدد أنكتيل، وجونز، وحملة نابليون، طبعاً الإطار المبكر لهذا التراث، وسيبقى لهذا الإطار، فيما بعد، تأثير لا يتزعزع على جميع المستشرقين الذين أقاموا في الشرق. وحدود هذا الإطار هي حدود القوة الأوروبية: فأن يقطن المرء الشرق هو أن يعيش

حياة امتيازات، لا حياة المواطن العادي، بل حياة ممثّل أوروبي تحتوي امبراطوريته (فرنسية كانت أو بريطانية) الشرق بين ذراعيها العسكريين، والاقتصاديين، و، فوق كل شيء، الثقافيين. وبهذه الطريقة، فإن الإقامة فيا لشرق، والثمرات البحثية لهذها لإقامة، تنصبُّ في التراث الكتبي للمواقف النصية التي عهدناها لدى رينان وساسي: وتشكل التجربتان، معاً، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها أو يتجنبها.

تشبك الاقامة في الشرق التجربة الشخصية والشهادة الشخصية الى حد ما. ويعتمد إسهام المرء في <إغناء> مكتبة الاستشراق وتدعيمها على الطريقة التي تتحول بها التجربة والشهادة من وثيقة شخصية محض الى نظام الترميزات المقوي الذي امتلكه علم الاستشراقط. وبكلمات أخرى، ينبغي أن يحدث، في نص ما، تقمص وتحول من التقرير الشخصي الى التقرير الرسمي؛ وينبغي على السجل الذي يقدمه أوروبي ما لإقامته في الشرق وتجربته فيه أن يخلع أوصافه الشخصية والمستلذّة المحض، أو يخفف منها الى الحد الأدنى الممكن، من أجل أن يكتسب أوصافاً يستطيع الاستشراق بصورة عامة والمستشرقون اللاحقون بصورة خاصة أن يستقوا منها، ويبنوا عليها، مزيداً من الملاحظات والأوصاف العلمية. وهكذا، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق الى تقريرات استشراقية رسمية.

ويزيد هذا الوضع ثراء وتعقيداً كون الشرق، وخصوصاً الشرق الأدنى، خلال القرن التاسع عشر بأكمله، قد أصبح مكاناً مفضلاً لدى الأوروبيين للترحال فيه والكتابة عنه. وإضافةً، فقد ازدهر قدر كبير من الأدب الأوروبي ذي الأسلوب الشرقي الذي كان في الغالب مبنياً على التجربة الشخصية في الشرق. ويحضر فلوبير الى الذهن فوراً بوصفه مصدراً بارزاً لمثل هذا الأدب؛ ويقدم دزرائيلي، ومارك توين، وكنيغليكٍ ثلاثة أمثلة أخرى واضحة. غير أن ما هو شيق هو الفرق بين الكتابة التي حُولت من استشراق شخصي الى استشراق محترف، وبين النمط الثاني، المبني أيضاً على الإقامة والشهادة الشخصية، والذي بقي "أدباً" ولم يصر علماً: وهذا الفرق هو ما أود أن أكتنهه الآن.

أن يكون المرء أوروبياً في الشرق يشبك دائماً أن يكون وعياً منفصلاً عن، وغير متساو مع، ما يحيط به. بيد أن الشيء الأساسي الذي ينبغي أن يلاحظ هو نية هذا الوعي: من أجل أي شيء هو في الشرق؟ لماذا يضع نفسه هناك حتى إذا كان يرحل الى الشرق، كما هي الحال عند كتاب مثل سكوت، وهوغو، وغوته، من أجل نوع محسوس جداً من التجربة دون أن يغادر أوروبا فعلياً؟ لقد طرح عدد صغير من الفصلات القصدية <النياتية> نفسه بصورة تخطيطية. الأو: الكاتب الذي ينتوي استخدام إقامته في

الشرق لغرض محدد هو تزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية، والذي يعتبر إقامته شكلاً من أشكال الملاحظة العلمية. والثاني: الكاتب الذي ينتوي الغرض نفسه غير أنه أقل استعداداً للتضحية بالشذوذية المميزة لوعين الفردي وأسلوب هذا الوعي من أجل التحديدات الاستشراقية اللاشخصية. وهذه التحديدات الأخيرة تظه في عمله دون شك، لكنها لا يمكن أن تسلّ وتنحل من إغرابات الأسلوب الشخصية وشوارده إلا بصعوبة. والثالث: الكاتب الذي تكون الرحلة الحقيقية أو المجازية الاستعارية الى الشرق بالنسبة له تحقيقاً لمشروع ملح ونابع من انفعال عميق. ومن هنا يكون نصّه مبنياً على جماليات شخصية يغذوها ويتخللها المشروع. ويتوفر، في الفصلتين الثانية والثالثة مجال أكثر رحابة بكثير لفاعلية وعي شخصي – أو على الأقل لا استشراقي – مما يتوفر في الأولى. فإذا اعتبرنا كتاب إدوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداته المثال الأسمى للفصيلة الأولى، وكتاب بيرتن الحج الى المدينة ومكة منتمياً الى الثانية، وكتاب نرفال رحلة في الشرق ممثلاً للثالثة، فإن الفضاء النسبي الذي يبقى فيا لنص لممارسة حضور المؤلف واستعراضه سيكون جلياً.

غير أن هذه الفصلات، على ما بينها من فروق، ليست منفصلة الى الدرجة التي قد يتخيلها المرء. ولا تضم كل منها أنماطاً ممثلة "صافية". فالأعمال فيها جميعاً، مثلاً، تعتمد على محض القوة الأنوية للوعي الأوروبي الذي يحتل مركز كل منها. والشرق، في الحالات كلها، كائن من أجل المراقب الأوروبي؛ بل، أبعد من ذلك، إن أنا المستشرق، في الفصيلة التي تضم كتاب لين المصريين واضحة بجلاء، رغم كل محاولات أسلوبه ليكون متجرداً لا شخصياً. وإضافة، فإن متخللات أساسية تتكرر بانتظام في الأنماط الثلاثة. أحدها كون الشرق مكاناً للحج؛ وكذلك رؤيا الشرق بوصفه معجبة مثيرة أو معرضة حية. ويحاول كل عمل ينتمي الى هذه الفصلات أن يجسد خصائص المكان، طبعاً، بيد أن ما هو أكثر إثارة للاهتمام هو المدى الذي تكون إليه بنية العمل الداخلية، الى درجة ما، مرادفة لتفسير شامل للشرق (أو لماحاولة لتقديم مثل هذا التفسير). وفي أغلب الأحيان يكون هذا التفسير، وما هذا بمفاجئ، شكلاً من أشكال إعادة البناء الرومانسية للشرق، ورؤية جديدة له، وتنقيحاً، تعيده بطريقة منقذة خلاصية الى الحاضر. وإذن، فإن كل تفسير، كل بنية خُلقت للشرق، هي إعادة تفسير، أو إعادة بناء له.

الآن، وقد قلنا ما تقدم، نعود مباشرة الى الفروق بين الفصلات. كان كتاب لين عنا لمصريين واسع التأثير، وقد قرئ واقتبس كثيراً (من قبل فلوبير وآخرين)، وقد أسس الكتاب سمعة مؤلفه كشخصية بارزة في البحث الاستشراقي، وبكلمات أخرى، فقد اكتسب لين سلطته لا بفضل ما قاله وحسب، بل بفضل الطريقة التي أتيح بها لما قاله أن يكيّف مع الاستشراق ولأغراضه. وقد اقتُبس لين بوصفه مصدراً للمعرفة بمصر أوا لعالم العربي، بينما قرئ بيرتن وفلوبير وما يزالان يُقرءآن من أجل ما ينبئاننا به عن بيرتن

وفلوبير نفسيهما، علاوة على معرفتهما بالشرق. أي أن الوظيفة المرتبطة بالمؤلف في كتاب لين المصريين المعاصرين أقل قوة مما هي عليه في الفصلتين الأخريين لأنها في عمله حلتْ ونشرت في المهنة، ودعمت من قبلها، وتحولت الى مؤسسة معها. وهوية المؤلف، في ميدان دراسة محترف كعمله تحتل مركزاً ثانوياً خاضعاً لمتطلبات ميدان الدراسة بالإضافة الى متطلبات مادة الدراسة نفسها. لكن هذا لا يتم بسهولة، أو دون إثارة المشكلات.

كان كتاب لين الكلاسي، مسرد لمسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم (1836) حصيلة واعية لسلسلة من الأعمال ولفترتين من الإقامة في مصر (1825 – 1828) و (1833 – 1835). ويستخدم المرء هنا صفة "واعية" بشيء من التأكيد لأن الانطباع الذي رغب لين في خلقه هو أن دراسته كانت وصفاً مباشراً وفورياً، محايداً وخالياً من التنميق، بينما هي في الحقيقة نتاج عملية تشذيب وتنميق لا يستهان بها (والكتاب الذي كتبه لم يكن هو الكتاب الذي نشره في النهاية) ونتاج جهود من التنوع بمكان، ومن الخصوصية بمكان. ولم يكن في ميلاد لين أو في خلفيته ما يقدّر له مصيراً مرتبطاً بدراسة الشرق، باستثناء جده المنهجي ومثابرته ومقدرته في الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهي مقدرة توضح الى حد ما التنسيق الداخلي الأنيق الواضح لعمله. ويقدّم تمهيده لكتابه سلسلة من الدلائل الشيقة على طبيعة ما فعله من أجل إنجاز كتابه. فقد سافر الى مصر أصلاً لدراسة العربية. وبعد أن دوّن عدداً من الملحوظات حول مصر الحديثة شجعته على إنتاج عمل منهجي منظم عن البلاد وسكانها إحدى لجان جمعية نشر المعرفة المفيدة. وهكذا تحوّل عمله من مجموعة من الملحوظات المتفرقة دون ضابط الى وثيقة للمعرفة المفيدة، المعرفة مرتبة وموضوعة في متناول من يشاء أن يعرف الأساسيات المتعلقة بمجتمع أجنبي. ويوضح التمهيد أن مثل هذه المعرفة ينبغي، بطريقة ما، أن تلغي أي معرفة سابقة عليها، وأن تدعي لنفسها في الوقت نفسه شخصية ذات فاعلية خاصة: ولين هنا هو المماحك المرهف الدقيق. ذلك أن عليه أن يظهر، بدءاً، أنه فعل ما عجز الآخرون عن فعله، من قبل، أو ما لم يفعلوه، ثم أنه قادر على الحصول على معلومات هي، في آن واحد، أصيلة موثقة وسليمة صحيحة. وهكذا تبدأ سلطته الخاصة الغربية بالبروز.

بينما يعرض لين عاتباً في تمهيده لمقالة كتبها إنسان اسمه الدكتور رسل بعنوان "مسرد لأهالي حلب" (وهي عمل منسيّ) فإن من الجليّ أن المنافس الرئيسي السابق لعمله هو وصف مصر. بيد أن هذا العمل، الذي اقتصر ذكره على هامش طويل، يذكر باحتقار بين أهلة اقتباس بوصفه "العمل الفرنسي العظيم" عن مصر. وذلك العمل كان، في آن واحد، على درجة عالية من التعميمية فلسفياً ومغرقاً في اللامبالاة وانعدام الدقة، في رأي لين؛ وكانت دراسة جاكوب بيركهاردت المشهورة مجرد مجموعة من الأقوال الحكمية المصرية، "اختبارات سيئة للقيم الأخلاقية لشعب من

الشعوب". وبخلاف الفرنسيين وبيركهاردت، فقد استطاع لين أن يغرق نفسه بين السكان الأصليين، وأن يعيش كما عاشوا، ويتكيف مع عاداتهم، ويتقيد بها، و"ينجو من أن يثير، لدى الغرباء، أي شعور بالشك . . . بأنه شخص لا يحق له التطفل عليهم والتدخل فيما بينهم". ولئلا يتضمن ذلك كون لين قد فقد موضوعيته، فإنه يستمر قائلاً إنه تكيف وتقيد بكلمات القرآن فقط (وتأكيد اللفظة له)، وإنه كان دائماً واعياً للتمايز بينه وبين ثقافة أجنبية، أصلاً، عليه (71). وهكذا، فبينما يعوم جزء من هوية لين في البحر المسلم البريء من الشكوك، فإن جزءاً آخر مغموراً يحتفظ بقوته الأوروبية السرية، قوة أن يكتسب، ويمتلك، ويعلق على كل ما يحيط به.

يستطيع المستشرق أن يقلد الشرق دون أن يكون العكس صحيحاً. ولذلك ينبغي فهم ما يقوله عن الشرق باعتباره وصفاً اكتسب في عملية تبادل وحيدة الاتجاه: ففيما كانوا هم يتحدثون ويتصرفون، كان هو يلاحظ ويدوّن. وكانت قوته كامنة في كونه وجد بينهم كمتحدث أصيل باللغة، على سبيل القول، وككاتب سري أيضاً. وكان ما كتبه مقصوداً له أن يكون معرفة مفيدة لا لهم، بل لأوروبا ومؤسساتها المتنوعة القائمة بنشر <المعرفة>. ذلك أن هذا شيء واحد لا يسمح لنا نثر لين أن ننساه؛ إن تلك الأنا، ضمير المتكلم المفرد وطقوس دفنهم، هي في الحقيقة شيئان في آن واحد: قناع شرقي ووسيلة استشراقية لاقتناص معلومات قيمة ونقلها، معلومات ستبقى، بغير ذلك، قصية المتناول. ولين، من حيث هو راوية، هو العارض والمعروض معاً، فائزاً بثقتين في لحظة واحدة، ومظهراً شهيتين للتجربة: الشهية الشرقية لاكتساب الحصبة (أو ما يبدو كذلك) والشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المفيدة.

ليس ثمة ما يوضح هذا بأفضل مما توضحه المرحلة الثلاثية الأخيرة من التمهيد، حيث يصف لين مخبره الرئيسي وصديقه، الشيخ أحمد، كمرافق صاحب وكشيء يثير الفضول. يتظاهر كلا الرجلين بأن لين مسلم، بيد أن أحمد يعجز، إلا بعد أن يتغلب على خوفه وقد ألهمته جرأة لين على التقليد الماكر، عن تأدية الصلاة الى جانب لين في أحد المساجد. ويسبق هذا الانجاز النهائي مشهدان يصور فيهما أحمد آكلاً للزجاج غريباً، ومتعدد الزوجات. وفي هذه الأجزاء الثلاثة من حدثية الشيخ أحمد، تزداد المسافة اتساعاً بين المسلم ولين، حتى وهي، في الحديث نفسه، تضيق. ومن حيث هو وسيط ومترجم، لنقل، للسلوك المسلم، فإن لين، بمفارقة فكهة، لا يدخل النسق المسلم إلا بما يكفي من العمق ليصفه في نثر انكليزي رصين. وهويته كمؤمن مزيف وأوروبي ذي امتيازات هي جوهر إيمانه السيئ، لأن الأخير يبرز الأول بطريقة لا ارتياب فيها. وهكذا فإن لين يجعل ما يبدو وصفاً واقعياً فرد مسلم غريب الأطوار يظهر وكأنه المركز المكشوف بصراحة لعقيدة المسلمين جميعاً. ولا يلقي لين بالاً للخيانة التي يمارسها لصداقته مع أحمد أو مع الآخرين الذي يزودونه بالمعلومات. وكل ما يعنيه هو أن يبدو تقريره دقيقاً، عاماً، ومتجرداً، وأن يقتنع القارئ الانكليزي بأن

لين لم يصب أبداً بعدوى الهرطقة أو الردة ثم، أخيراً، أن نصّ لين بلغي المضمون الانساني لموضوعه في سبيل اكتسابه السريان والجدوى العلميين.

من أجل هذه الغايات كلها، نظم لين كتابه لا بوصفه، ببساطة، سرداً لاقامته في مصر، بل كبنية سردية تطغى عليها التفاصيل والاستبناءات التي يقدمها المستشرق. وهذا، في اعتقادي، هو الانجاز المركزي لعمل لين. ففي خطوطه العامة وهيئته، يتبع المصريون المعاصرون روتين روايةمن روايات القرن الثامن عشر ولتكن، مثلاً، رواية لفيلدينغ. فالكتاب يبدأ بوصف للبلاد والوضعية الإطارية، تتلوه فصول حول "الخصائص الشخصية" و "الطفولة والتعليم المبكر". ويسبق القسم الأخير الذي يتناول "الموت وطقوس الدفن" خمسة وعشرون فصلاً في موضوعات مثل الأعياد، والقوانين، والشخصية، والصناعة <أو العمل الدؤوب>، والسحر، والحياة البيتية. ومنظومة لين، على السطح منها، تتابعية زمنية وتطورية. وهو يكتب عن نفسه بوصفه المراقب لمشاهد تتبع التقسيمات الرئيسية لحياة الانسان: والنموذج الذي يضعه أمامه هو النسق السردي، كما يتمثل في رواية فيلدينغ توم جونز، متكوناً من ولادة البطل، ومغامراته، وزواجه، وموته المتضمن. والفرق هو أن الصوت السردي في نص لين صوت سرمدي خارد على الزمن؛ أما موضوعه، المصري المعاصر، فإنه يمر بدورة الحياة الفردية. وهذا القلب للأدوار الذي يضفي به فرد وحيد على نفسه ملكات سرمدية ويفرض على مجتمع بأسره وشعب كامل فترة حياة شخصية، ليس إلا العملية الأولى من سلسلة من العمليات التي تنظم وتقنن ما كان يمكن له أن يكون مجرد سرد لأسفار في بلدان أجنبية، محولة نصاً خالياً من الفن الى موسوعة استعراض للغريب المدهش والى ملعب للتحليل الاستشراقي المتقصي.

لا تتأسس سيطرة لين على مادته عبر حضوره الثنائي الاحتدامي (بوصفه مسلماً زائفاً وغربياً أصيلاً)، وعبر استخدامه المتدبر للصوت والموضوع السرديين، بل كذلك عبر استخدامه للتفاصيل. فهو يقدم لكل جزء رئيسي من كل فصل من فصول كتابه بملاحظة عامة تخلو من المفاجأة. مثلاً، "يلاحظ بشكل عام أن عدداً من أكثر الأشياء شذوذاً وغرابة في السلوك، والعادات، والشخصية المميزة لأمة من الأمم تُعزى الى الخصائص الفيزيائية الخاصة للبلاد < التي تعيش فيها>" (72). وما يتلو يؤكد هذه الملاحظة بسهولة – النيل، مناخ مصر "الصحي اللطيف الى درجة مدهشة" عمل الفلاح "الدقيق". ورغم ذلك، فبدلاً من أن يقود هذا الى الحدثية التالية في الترتيب السِردي، فإن الجزئية التفصيلية تتلقى إضافات جديدة، ونتيجة لذلك، فإن ما يُتوقع من إشباع سردي في ضوء اعتبارات شكلية محض، لا يُمنح. وبكلمات أخرى، رغم أن الخطوط العامة الاجمالية لنص لين تتكيف مع التتابع السردي والسببي للولادة – الحياة – الموت، فإن الجزئية الخاصة المقدمة خلال التتابع نفسه تحبط الحركة السردية.

فمن الملاحظة العامة، الى تحديد عنصر ما من عناصر الشخصية المصرية، الى مسرد للطفولة، والمراهقة، والبلوغ ثم الضعف والهرم في مصر، يقبع لين هناك دائماً حاملاً الجزئية العظيمة التي تمنع الانتقال السلس. فبعد أن نقرأ عن مناخ مصر الصحي اللطيف بقليل، مثلاً، ينبئنا المؤلف بأن القليلين من المصريين يعيشون لأكثر من سنوات قليلة بسبب الأمراض القاتلة، وغياب العناية الطبية، والطقس الصيفي المنهك. ثم يخبرنا المؤلف بأن الحرارة "تثير المصريين [بهذا التعميم المطلق] وتدفعهم الى المغالات في المتعة الحواسية"، ثم نعلق في أوصاف، تكملها مخططات ورسوم خطية، لهندسة العمارة في القاهرة، وللزخرفة، والنوافير، والسدود الصغيرة الابدالية. وحين يعود خيط سردي للظهور، فإن ذلك لا يعدو كونه حركة شكلية مراسيمية فقط.

وما يمنع نشوء الترتيب السردي، في الوقت الذي يشكل فيه الترتيب السردي العنصر الروائي الطاغي في نص لين، هو الوصف المحض، الهائل، الكاسح. وهدف لين هو أن يحيل مصر والمصريين مرئيين رؤية كلية، وألا يبقي شيئاً خفياً على قارئه، وأن ينقل المصريين دون عمق، في تفاصيل منتفخة. ومن حيث هو موفق ومقرب، فإن لين يميل الى اللقمة السائغة الهائلة التي تمثل اللذة بتعذيب الذات <سادو مازوشيستيه>: تمزيق الدراويش وتقطيعهم لأنفسهم، قسوة القضاة الوحشية، مزج الدين بالاباحية لدى المسلمين، إفراط الشبوب الجنسي، الى آخره. ومع ذلك، فمهما كانت الحادثة غريبة، شاذة، ومهما ضعنا في تفاصيلها المدوخة، فإن لين حاضر حضوراً كلياً، ومهمته هي إعادة تجميع القطع المبعثرة وجعلنا قادرين على متابعة الحركة، حتى لو كانت حركة قلقة مرتجة. وهو يفعل ذلك، الى حد ما، بمجرد كونه أوروبياً يستطيع كتابياً أن يسيطر على الشببو العاطفي والانفعالات والاستثارات التي يتعرض لها المسلمون، للأسف. غير أنه، حتى الى حد أبعد، تعتمد مقدرة لين على التحكم في موضوعه الثري بزمام من الانضباط والانفصال المتجرد، لا يني على المسافة الباردة التي تفصل بينه وبين الحياة المصرية والانتاجية المصرية.

تأتي اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس "الحياة المنزلية – تابع". وقبل بلوغ هذه النقطة، كان لين قد تبنى تقليداً سردياً يتمثل في المسير عبر الحياة المصرية، وهو يبدأ الآن، إذ يصل الى نهاية جولته عبر الغرف والعادات العامة للبيت المصري (مازجاً العالمين الاجتماعي والمكاني معاً) بمناقشة الجانب الحميم للحياة البيتية. وعليه، فوراً، "أن يقدم مسرداً للزواج ومراسيمه". وكالعادة، فإن المسرد يبدأ بملاحظة عامة: أن يعزف المرء عن الزواج "وقد بلغ عمراً ملائماً، وليس ثمة عائق حق، هو في عرف المصريين شيء غير لائق، بل قد يكون مشيناً". ودونما حركة انتقالية، يطبق لين هذه الملاحظة على نفسه ويظهر، في ضوئها، مذنباً. وهكذا يسرد في مقطع طويل الضغوط التي يتعرض لها لكي يتزوج، والتي يقاومها دون تردد. وأخيراً، وبعد أن يعرض عليه صديق محلي حتى

أن يقوم بترتيب زواج متعة له، ويرفض لين ذلك، فإن المتواليةكلها تبتر بتراً مفاجئاً بجرة من قلم (73).

ليس أمامنا الآن مقاطعة لين – نية نمطية لتنامي السرد الرئيسي بجزئية مشوشة وحسب، بل إن أمامنا أيضاً فصماً حازماً وحرفياً للمؤلف عن العمليات الانتاجية للمجتمع الشرقي. ويختتم السرد المصغر لرفض لين الانضمام الى المجتمع الذي يصفه بفجوة احتدامية: فحكايته لا يمكن أن تستمر، يبدو أنه يقول، ما دام لم يدخل حميمية الحياة البيتية، ولذلك فإنه يختفي عن الأنظار كمرشح لها. وهو، حرفياً، يلغي نفسه كموضوع إنساني برفضه التزاوج مع المجتمع الانساني. ويحتفظ، هكذا، بهويته السلطوية من حيث هو مشارك صوري، ويعزز موضوعية سرده. ولئن كنا قد عرفنا سابقاً أن لين لم يكن مسلماً، إننا نعرف الآن كذلك أنه من أجل أن يصبح مستشرقاً – بدلاً من أن يصبح شرقياً – أجبر على حرمان نفسه من المتع الحواسية للحياة المنزلية. وعلاوة ، فقد أجبر أيضاً على أن يتجنب تزمين نفسه بدخول دورة الحياة الانسانية. وبهذه الطريقة السلبية فقط كان بوسعه الاحتفاظ بسلطته المرجعية السرمدية كمراقب.

كان الخيار المتاح للين خياراً بين أن يعيش دون "إزعاج وتعب" وبين إنجاز دراسته للمصريين المعاصرين. وكانت نتيجة اختياره بوضوح أنه أمكنه من تحديد المصريين إذ أن منظوره، لو كان أصبح واحداً منهم، لم يكن ليكون، الى درجة تطهرية ولا جنسية كاملة، منظوراً معجماتياً. ولذلك فإن لين يكتسب موثوقية وشرعية بحثيتين بطريقتين هامتين ملحتين. أولاً، بالتدخل في المجرى السردي العادي للحياة الانسانية: وهذه هي وظيفة تفاصيله الهائلة التي يستطيع فيها ذكاء الأجنبي المراقب أن يقدم المعلومات الهائلة ثم أن ينظمها. فالمصريون يُشرّحون من أجل العرض، بوجه من القول، ثم يجمّعون معاً بصورة رادعة من قبل لين. وثانياً، بالانضمام عن توالدية الحياة المصرية – الشرقية : تلك هي وظيفة قمعه لشهيته الحيوانية خدمة لنشر المعلومات لا في مصر ومن أجلها، بل في أوروبا ومن أجل المعرفة الأوروبية عامة. وتنبع شهرة لين العظيمة في حوليات الاستشراق من كونه استطاع أن يحقق في آن واحد فرض إرادة بحثية علىواقع مشوش ونقلة مقصودة من مكان إقامته الى مجال شهرته البحثية. ذلك أن المعرفة المفيدة، كتلك التي امتلكها، لم يكن يمكن أن تُكتسب، وتُصاغ، وتُنشر إلا بمثل الإنكار <الذي مارسه>.

وقد عزز نظام المعرفة الذي دشنه المصريون المعاصرون وثّبت مواقعه عملان رئيسيان آخران من أعمال لين، هما معجمه العربي الذي لم يكمل، وترجماته الخالية من الالهام لألف ليلة وليلة. ففي كلا هذين العملين تلاشت فرديته كحضور خلّاق تلاشياً كلياً، كما تلاشت ، طبعاً، فكرة العمل السردي عينها. ولا يظهر لين الإنسان إلا في التشخيص الرسمي لواضع الحواشي ومعيد الترجمة (الف ليلة وليلة) والمعجماتي اللاشخصاني. وقد

تحول لين – من حيث هو باحث مستشرق مختص بالعربية الكلاسيكية والاسلام الكلاسيكي – من كونه إنساناً معاصراً لموضوع دراسته الى إنسان بقي بعد زوال موضوع دراسته. لكن ما هو شيق هو شكل هذا البقاء. ذلك أن ميراث لين كباحث كان ذا أهمية لا بالنسبة للشرق، طبعاً، بل بالنسبة لمؤسسات مجتمعه الأوروبي ووكالاته التي كانت إما جامعية – جمعيات الاستشراق الرسمية، ومؤسساته ووكالاته – أو زا – جامعية بطرق شديدة الخصوصية شخصت في أعمال أوروبيين لاحقين أقاموا في الشرق.

إذا قرأنا <كتاب> لين المصريون المعاصرون لا بوصفه مصدراً لتراث الخبرات الشعبية الشرقي، بل من حيث هو عمل يهدف الى التنظيم المتنامي للاستشراق الجامعي، فسوف نجده عملاً مضيئاً. ويتطابق إخضاع الأنا الإيراثية عند لين للسلطة المرجعية البحثية تطابقاً تاماً مع التخصيث المتزايد للمعرفة بالشرق وتحويلها الى عنصر مؤسساتي كما يتمثلان في الجمعيات الاستشراقية المختلفة. كانت الجمعية الملكية الآسيوية قد أسستْ قبل عقد من ظهور كتاب لين، غير أن لجنة المراسلات فيها – التي كان "هدفها استقبال المعلومات والاستعلامات المتعلقة بالفنون والعلوم، والآداب، والتاريخ، والاثار" في الشرق – كانت المتلقي البنيوي لمخزون لين من المعلومات، معالجةً ومنظمةً ومصاغةً. أما فيما يتعلق بانتشار عمل كعمل لين، فلم تكن ثمة الجمعيات المتعددة للمعرفة المفيدة وحسب، بل كان ثمة أيضاً، في عصر كان فيه البرنامج الاستشراقي الأصلي لدعم التجارة والتبادل مع الشرق قد استنفد أغراضه، الجمعيات المتفقهة المختصة التي كان نتاجها أعمالاً تعرض القيم الكامنة (إن لم يكن الفعلية) للبحث المتجرد النزيه. وهكذا يقرر أحد برامج الجمعية الآسيوية ما يلي:

"لتأليف أو طباعة كتب النحو، والمعاجم، والكتب الأخرى الأولية التي أُقر أنها مفيدة ولا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقوم بتدريسها أساتذة معنيون [للغات الشرقية]؛ وللإسهام، بالاشتراك أو بوسائل أخرى، في نشر النمط ذاته من الأعمال التي تؤلف في فرنسا أو خارجها؛ وللحصول على مخطوطات، أو نسخ المخطوطات الموجودة في أوروبا بصورة كاملة أو جزئية؛ ولترجمتها أو نقل مختارات منها، ولزيادة أعدادها بإعادة إنتاجها إما بالحفر أو الطبع على الحجر <ليثوغرافي>؛ ولتمكين مؤلفي الكتب المفيدة في الجغرافيا، والتاريخ، والآداب، والفنون، والعلوم من تأمين وسيلة تتيح للجمهور أن يتمتع بثمرات جهود لياليهم؛ ولاجتذاب اهتمام الجمهور، عن طريقمختارات مرحلية مخصصة للأدب الآسيوي، الى الانتاج العلمي، والأدبي، أو الشعري للشرق والانتاج الذي ينتمي الى النمط نفسه ويظهر بانتظام مطرد في أوروبا، والى تلك الحقائق المتعلقة بالشرق التي قد تكون علائقية بأوروبا، والى تلك الاكتشافات وشتى أنواع الأعمال التي

يمكن لسكان الشرق أن يصبحوا موضوعاً لها: هذه هي الأهداف التي اقترحتها الجمعية الآسيوية لنفسها والتي اقُترحت لها".

لقد نظم الاستشراق نفسه بصورة مطردة بوصفه حصولاً على المادة الشرقية ونشراً مقنناً لها كشكل من أشكال المعرفة المتخصصة. وقام المرء بنسخ كتب النحو وطباعتها، وحصل على النصوص الأصلية، وضاعف أعدادها ونشرها في مجال واسع، وأفرز المعرفة في أشكال مرحلية. وضمن هذا النظام ومن أجله قام لين بكتابة مؤلفاته، وضحّى بأناه. ولقد حسب كذلك حساب الأسلوب الذي استمر به عمله في سجلات محفوظات الاستشراق. فقد قال ساسي إنه سيكون ثمة "متحف":

"يشكل مستودعاً لأشياء من أنواع شتى، من الرسوم، والكتب الأصلية، والخرائط، ومسارد الرحلات، تقدم جميعها لأولئك الذين يرغبون في نذر أنفسهم لدراسة [الشرق]؛ بطريقة تجعل كلاً من هؤلاء الطلبة قادراً على أن يشعر بأنه يُنقل،كما لو عن طريق السحر، الى قلب قبيلة منغولية، أو العرق الصيني، مثلاً، أياً كان الموضوعالذي اختاره لدراسته .. ويمكن القول .. أنه بعد نشر الكتب الأولية عن .. اللغات الشرقية، فلا شيء أكثر أهمية من وضع حجر الأساس لهذا المتحف، الذي اعتبره تعليقاً حياً على المعاجم، وترجماناً حياً لها [Truchement]" (75).
وتشتق كلمة Truchement بشكل ملائم جميل من الكلمة العربية "ترجمان"، التي تعني "المفسر" "الوسيط" أو "الناطق باسم". فالاستشراق من جهة أولى، حصل على الشرق الى أقصى درجة ممكنة من الحرفية والشمول؛ ومن جهة أخرى، فقد دجن الاستشراق هذه المعرفة للغرب، مكرراً إياها وناقلاً لها عبر أنظمة ترميز مقننة، وتصنيفات، وحالات من العينات، ومراجعات مرحلية، ومعاجم، وكتب نحو، وتعليقات، وتحريرات، وترجمات، شكلت جميعها مصورة للشرق وأعادت انتاجه مادياً في الغرب، من أجل الغرب. وكان الشرق، بإيجاز، قابلاً للتحويل من الشهادة الشخصية، المشوهة أحياناً، للرحالة الجسور وللمقيمين الجسورين في الشرق الى تحديدات لا شخصية عبر أفواج كاملة من المشتغلين بالعلم. وكان الشرق يحوّل من التجربة المتوالية للبحث الفردي الى شبه متحف وهمي دون جدران غدا فيه كل ما جمع من المسافات والتشكيلات الهائلة للثقافة الشرقية، بصورة فصلية قطعية، شرقياً. وسيعاد تحويل الشرق، ويعاد تشكيل بنيته، من حزم الشذرات التي يعود بها شيئاً فشيئاً المستكشفون، والحملات، والبعثات، والجيوش، والتجار، الى معنى استشراقي، معجماتي، سيروي، مقسم الى مقصورات، ومنصص. ومع أواسط القرن التاسع عشر، كان الشرق قد أصبح، كما قال دزرائيلي، صنعةً لا يستطيع فيها المرء أن يرمم الشرق ويعيد صنعه وحسب، بل أن يرمم نفسه ويعيد صنعها كذلك.

الحج والحجاج، بريطانيين وفرنسيين

كان كل رحالة أو مقيم أوروبي في الشرق، وما يزال، مضطراً الى أن يحمي نفسه من تأثيرات الشرق المقلقة. وقد قام رجل مثل لين، في نهاية المطاف، بإعادة تخطيط الشرق وموضعته حين انتهى به الأمر الى الكتابة عنه، وقد قُلصت شذوذات الشرق، بتقاويمه العجيبة، وتشخصاته المكانية الغريبة المدهشة، ولغاته الغريبة حتى الاستحالة، وأخلاقيته المنحرفة بجلاء، الى درجة كبيرة حين ظهرت جميعاً كسلسلة من المواد المتفرقة المفصّلة مصاغة في أسلوب من النثر الأوروبي المعياري. ومن الصواب أن يقال إن لين، في شرقنته للشرق، لم يحدده وحسب، بل إنه شذبه وحرره أيضاً، واستأصل منه ما يمكن أن يخدش، الحساسية الأوروبية. بالإضافة الى تعاطفاته الانسانية الخاصة. فقد بدا الشرق، في معظم الحالات، مسيئاً للاحتشام الجنسي؛ وكان كل شيء في الشرق، أو على الأقل شرق لين في مصر، يفوح بالجنس الخطر، ويهدد النظافة، والكتابة المنزلية "بحرية في الجماع" مفرطة، كما وصفها لين بلغة أكثر جموحاً مما كانت عادته.

لكنما كان ثمة أنواع أخرى من التهديد الى جانب الجنس، وقد أتلتفت كلها التحفظ الأوروبي وعقلانية الزمن، والمكان، والهوية الشخصية. ففي الشرق، كان المرء يواجه فجأة قدماً يفوق التخيل، وجمالاً لا إنسانياً، ومسافات لا نهائية. وكان يمكن لهذه الأشياء جميعاً أن توضع موضع الاستخدام بصورة أكثر براءة، بوجه من الكلام، إذا فُكر فيها وكُتب عنها، بدلاً من تجربتها تجربة مباشرة. والشرق، في <قصيدة> بايرن "جياور" والديوان الغربي الشرقي <لغوته>، و <كتاب> هوغو "الشرقيون" هو شكل من أشكال التنفيس ، ومكان للفرص الأصلية، عزفت نغمته الأساسية في قصيدة غوته "هجرة".

"الشمال، والغرب، والجنوب تتفتت
تنفجر العروش، وتهتز الامبراطوريات
طرِ بعيداً، وفي الشرق النقي
تذوّق نسيم البطريرك"

والمرء دائماً يعود الى الشرق – "هناك، في النقاء والحق، سوف أعود الى الأصول العميقة للعرق الانساني" – معايناً له بوصفه إكمالاً وإثباتاً لكل ما كان المرء قد تخيله:

"للرب هو الشرق
للرب هو الغرب
والأصقاع الشمالية والجنوبية

تستكين في سلام يديه" (76).

وقد مثل شعراء مثل حافظ الشرق، بشعره، وجوه، وإمكاناته، لا نهائياً، كما قال غوته، أكثر قدماً وشباباً منا نحن الأوروبيين. وبالنسبة لهوغو في "صرخة حرب المفتي" و "عذاب الباشا" (77) فقد توسط لشراسة الشرق وسوداويته الجامحة لا الخوف الفعلي على الحياة أو الضياع، بل فولني وجورج سيل، اللذان ترجمت أعمالهما المتفقهة الجلال البربري الى معلومات يمكن استعمالها لخدمة الشاعر ذي المواهب الشريفة، وقد استغل حشد المتأدبين ما وضعه مستشرقون مثل لين، وساسي، ورينان، وفولني، وجونز (كي لا نذكر وصف مصر)، والواد الآخرين في المتناول. وينبغي لنا الآن أن نتذكر مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التي تناولت الشرق وكانت مبنية على الإقامة الفعلية فيه. لقد ظهّرت المقتضيات الصارمة للمعرفة الكتابة الاستشراقية من الحساسية المؤلفية ومن هنا استئصال الذات لدى لين. ومن هنا أيضاً النمط الأول من الأعمال التي عددناها. أما فيما يخص النمطين الثاني والثالث، فإن الذات قائمة فيهما بصورةبارزة، خاضعة لصوت مهمته هي أن يوزع المعرفة الحقيقية (النمط الثاني)، أو مسيطرة على كل ما نُخبر به عنا لشرق وموسطةً إياه (النمط الثالث). ومع ذلك، فمن إحدى نهايتي القرن التاسع عشر الى نهايته الأخرى – بعد نابليون، طبعاً – كان الشرق مكاناً للحج، وقد استقى كل عمل رئيسي ينتمي الى استشراق أصيل، إن لم ينتم دائماً الى استشراق "جامعي"، شكله، وأسلوبه، ونيته من فكرة الحج الى الشرق. وفي هذه الفكرة، كما في كثير من أشكال الكتابة الاستشراقية الأخرى التي ما زلنا نناقشها، يشكل المفهوم الرومانسي لإعادة البناء الترميمية (الطبيعي الخارق للطبيعة) المصدر الرئيسي.

كل حاج يرى الأشياء بطريقته الخاصة، غير أن ثمة حدوداً لما يمكن أن يُستخدم الحج من أجله، وللهيئة والشكل اللذين يمكن أن يتخذهما، وللحقائق التي يكشفها. لقد عبرت جميع زيارات الحد الى الشرق، أو فُرض عليها أن تعبر، بأرض الكتاب المقدس. إن معظمها، في الحقيقة، كان محاولات إما لعيش جزء ما من الواقع اليهو – سيحي / اليوناني من جديد، أو لتحريره من الشرق الواسع، الفسيح الى درجة لا تصدق. وقد كان الشرق المشرقن، شرق الباحثين الاستشراقيين، بالنسبة لهؤلاء الحجاج تحدياً ينبغي أن يجابه، تماماً كما كان الكتاب المقدس، والحروب الصليبية، والاسلام، ونابليون ، والاسكندر أسلافاً مهيبين ينبغي أن يحسب لهم حساب. ولا يقتصر الأمر على أن شرقاً متفقهاً يكبح تأملات الحاد وأوهامه الخاصة؛ بل إن أقدميته تقيم الحواجز بين الرحالة المعاصر وكتاباته، إلا إذا بُتر العمل الاستشراقي عن المكتبة وأسر في المشروع الجمالي، كما كانت الحال في استخدام نرفال وفلوبير لكتابات لين. وثمة خوف كابح آخر هو أن كتابات المستشرقين مؤطرة الى درجة سلبية بالمتطلبات الرسمية للمعرفة الاستشراقية، لقد ادعى حاج كشاتوبريان بوقاحة أنه قام برحلاته

من أجل نفسه فقط وبصورة قطعية. "ذهبت أبحث عن الصور: هذا هو كل شيء". (78) وأدى كل من فلوبير، وفيني، ونرفال، وكينغليك، ودزرائيلي، وبيرتن حجاتهم من أجل طردِ العفونة التي سادت سجلات المحفوظات الاستشراقية السابقة. وكان ينتوى لكتاباتهم أ، تكون مخزوناً طرياً للتجربة الشرقية – لكن حتى هذا المشروع، كما سنرى، حوّل نفسه عادة، وإن لم يكن دائماً، الى تقليصية الاستشراقوي. وأسباب ذلك معقدة متشابكة، وهي ترتبط بعمق بطبيعة الحاج، ونهج كتابته، والشكل الانتوائي لعمله. أي شيء كان الشرق بالنسبة للرحالة الفرد في القرن التاسع عشر؟ أنظر أولاً الى الفروق بين متحدث بالانكليزية ومتحدث بالفرنسية. كان الشرق بالنسبة للأول هو الهند، طبعاً، <أي> ممتلكاً بريطانيا فعلياً؛ وكان عبور المرء للشرق الأدنى، لذلك، يعني العبور في الطريق الى مستعمرة رئيسية. أي أن المجال المتاح لمراح الخيال كان محصوراً سلفاً بواقعيات الإدارة، والشرعية الجغرافية، والسلطة التنفيذية. وكان كتّاب مثل سكوت، وكينغليك، ودزرائيلي، وواربرتن، وبيرتن، بل حتى جورج اليوت (التيكان للشرق في روايتها دانييل دِيروندا خطط وضعت لمستقبله)، مثل لين نفسه وجونز من قبله، كتاباً حدد الشرق بالنسبة اليهم بالامتلاك المادي، وبخيال العقل الانكليزي بمسحه مجالاً امبراطورياً كان قد أصبح مع الـ 1880 (ات) قطعةمتصلة من الأصقاع التي تسيطر عليها بريطانيا، من المتوسط الى الهند. وكان أن يكتب المرء عن مصر، أو سورية، أو تركية،تماماً كأن يسافر فيها، مسألةتطواف في عالم الإرادة السياسية، والإدارة السياسية، والتحديد السياسي، وكانت الضرورة الجغرافية الملزمة تفرض نفسها بشدة، حتى على كاتب لا يكبح جماحه، مثل دزرائيلي، الذي لا تشكل روايته تانكرد مجرد معابثة شرقية بل تدريباً في الممارسة الماكرة للإدارة السياسية لقوى فعلية في أقاليم جغرافية فعلية.

وبالمقابل ، فإن الحاج الفرنسي كان مفعم النفس باحساس بالضياع الحاد في الشرق. فقد جاء ثمة الى مكان لم يكن لفرنسا فيه، بخلاف بريطانيا، أي حضور من السيادة. وكان البحر المتوسط يرجّع صدى الهزائم الفرنسية، من الحروب الصليبية الى نابليون. وقد بدأ ما عرف فيما بعد "بالرسالة التحضيرية" في القرن التاسع عشر كثاني أفضلين ساسي للحضور البريطاني. ونتيجة، فإن الحجاج الفرنسيين منذ فولني رسموا، وتخيلوا، وخططوا وتأملوا في أمكنة كانت قائمة، أساسياً، في أذهانهم؛ وقد وضعوا تخطيطات لايقاع فرنسي، بل ربما أوروبي، نمطي في الشرق، افترضوا طبعاً أنهم سيكونون من سيناغمون عزفه. وكان شرقهم شرق الذكريات، والآثار الموحية، والأسرار المنسية، والتراسلات الخفية، وأسلوب كينونة الطهر والفضيلة تقريباً، شرقاً وجدت أشكاله الأدبية الأسمى في أعمال نرفال وفلوبير، التي سمرت بصلابة في بعد تخيلي يستحيل تحققه (إلا جمالياً).

ويصدق هذا الى حد ما على الباحثين من الرحالة الفرنسيين في الشرق. فقد كان معظمهم مهتماً بالماضي الكتابي * أو بالحروب الصليبية، كما تقول منظومة هنري بوردو في رحالة الشرق (79). والى هذه الأسماء ينبغي أن نضيف (بناء على اقتراح حسان النوتي) أسماء المستشرقين الساميين، وبينهم كواترمير؛ سولسي، مستكشف البحر الميت؛ رينان، كعالم بالآثار الفينيقية؛ بوداس، دارس اللغات الفينيقية؛ كاتافاغو ودفرمري، اللذان درسا الانصاريين، والاسماعيليين، والسلاجقة؛ كليرمون – غانو، الذي استكشف <أرض> يهودا؛ وماركيز دوفوغي، الذي ركّز عمله على النقوش التدمرية. وإضافة ، فقد كان ثمة مدرسة المستمصرين بأكملها، النابعة من شامبوليون، وماربيتْ، التي كان لها في مرحلة لاحقة أن تضم ماسبيرو ولغران. وكمؤشر للفرق بين الواقعيات البريطانية والأوهام الفرنسية، يمكن اقتباس كلمات الرسام لودوفيك لبيك، الذي علق بحزن عام 1884 (بعد بدء الاحتلال البريطاني بسنتين): "إن الشرق ميت في القاهرة". ولم يغفر القمع البريطاني لتمرد عرابي الوطني سوى رينان، وهو أبداً العرقي العنصري الواقعي، واصفاً هذا التمرد، بحكمته العظيمة؛ بأنه "عار على الانسانية" (80).

وبخلاف فولني ونابليون، فإن الحجاج الفرنسيين في القرن التاسع عشر لم يكونوا يبحثون عن حقيقة علمية، بقدر ما كانوا يبحثون عن حقيقة غريبة مدهشة لكنها رغم ذلك ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على الحجاج المتأدبين، بدءاً بشاتوبريان، الذين وجدوا في الشرق مكاناً يتعاطف مع أساطيرهم، وهوسهم، ومتطلباتهم الفردية الخاصة. وهنا نلحظ كيف أن جميع الحجاج، وخصوصاً الفرنسيين، يستغلون الشرق في أعمالهم من أجل أن يبرروا، بطريقة ملحة، مساربهم الوجودية. ولا يبدو تدفق الذات خاضعاً لضبط أشد إلا حين يكون ثمة غرض معرفي إضافية للكتابة عن الشرق. فلامارتين، مثلاً، يكتب عن نفسه، ويكتب كذلك عن فرنسا بوصفها قوة <ذات نفوذ> في الشرق؛ وهذا المشروع الثاني يكتم الضرورات الملزمة التي تتكدس فوق أسلوبه بفعل روحه، وذاكرته، وخياله، ويؤدي في النهاية الى السيطرة عليها. ولم يكن بمقدور حاج فرنسي أو إنكليزي آخر أن يسيطر على نفسه أو موضوعه دون شفقة كما فعل لين. حتى بيرتن وتي. إي. لورنس، اللذان صاغ أولهما حجةً إسلامية متعمدة، وصاغ ثانيهما ما أسماه حجةً معكوسةً تنأى عن مكة، نقلا كمية ضخمة من الاستشراق لين خالية من أناه. ومن أجل هذا، فإن بيرتن، ولورنس، وتشارلس داوتي يحتلون مركزاً وسطاً بين لين وشاتوبريان.

يسجل <كتاب> شاتوبريان رحلة من باريس الى القدس، ومن القدس الى باريس (1810 – 1811) تفاصيل رحلة قام بها المؤلف في 1805 – 1806، بعد أن كان قد سافر في أميركا الشمالية. وتشهد صفحات الكتاب المئات لاعتراف مؤلفه بأنني "أنا أتحدث أبداً عن نفسي" الى درجة أنه كان بوسع ستاندال، الذي لم يكن هو نفسه، كاتباً منكراً للذات، أن يعتبر إخفاق

شاتوبريان كرحالة ذي معرفة واطلاع نتيجة "لأنانيته – النتنة". وقد حمل شاتوبريان الى الشرق حملاً ثقيلاً جداً من الأهداف والافتراضات الشخصية، وأفرغها هناك، ثم مضى ليدفع ما في الشرق من بشر، وأمكنة، وأفكار بكل اتجاه كما لو أنه لم يكن بمقدور شيء أن يقاوم خياله الجامح المتعجرف. لقد جاء شاتوبريان الى الشرق شخصية مشكلة، لا ذاتاً حقيقية. وكان بونابرت في عرفه آخر الصليبيين؛ وكان هو، بدوره، "آخر فرنسي يغادر بلده ليسافر الى الأرض المقدسة بأفكار حاج من حجاج الأزمنة الماضية، وأهدافه ومشاعره". إنما كان ثمة أسباب أخرى. التناظر: إذ أن شاتوبريان، وقد سافر الى العالم الجديد ورأى معجبات الطبيعة فيه، كان بحاجة الى أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومعجبات المعرفة فيه: وإذ كان قد درس الآثار الرومانية والسلتية، فقد كان كل ما بقي عليه هو آثار أثينا، وممفيس، وقرطاجة. اكمال النفس: فقد كان بحاجة الى تجديد مخزونه من الصور، وإثبات أهميةالروح الدينية: "الدين نوع من اللغة الكونية التي يفهمها البشر كلهم". وأي مكان أفضل، لملاحظتها، من الشرق، حتى في أصقاع كان يدن منحط نسبياً كالاسلام، يطغى عليها؛ وقبل كل شيء، الحاجة الى رؤية الأشياء، لا كما كانت، بل كما افترض شاتوبريان أنها كائنة: لقد كان القرآن "كتاب محمد"؛ وهو لم يحتو على "أي مبدأ للحضارة، أي تعليم يسمو بالشخصية؛ "هذا الكتاب" يتابع شاتوبريان، مخترعاً، وهو يمضي في طريقه، بحرية كاملة نوعاً " لا يعظ مقت الاستعباد والطغيان كما أنه لا يعظ حب الحرية" (81). وفي عرف شخص له تركيب شاتوبريان المرفه الإحساس، كان الشرق كنفةً بالية تنتظر جهوده المرممة. وكان العربي الشرقي "إنساناً متحضراً سقط ثانية الى حالة الوحشية": فلا عجب إذن في كونه شعر، وهو يراقب العرب يحاولون التحدث بالفرنسية، بهزة نشوة أحس بها روبنسون كروزو حين سمع ببغاء تنطق للمرة الأولى. صحيح أنه كان ثمة أماكن مثل بيت لحم (التي أخطأ شاتوبريان تقدير معناها الاشتقاقي خطأً مطلقاً) وجد فيها المرء من جديد بعض شبه مع الحضارة الحقيقية – أي، الأوروبية طبعاً – غير أن أماكن كهذه كانت قليلة ومتباعدة. وقد جابه المرء في كل مكان شرقيين، عرباً، كانت حضارتهم، ودياناتهم، ومسالكهم من الانحطاط، والبربرية، والضدية <للحضارة الأوروبية> بحيث أنها استحقت الغزو من جديد. ولم تكن الحروب الصليبية، في منظومة شاتوبريان، عدواناً، بل كانت مقابلاً مسيحياً عادلاً لدخول عمر أوروبا: وعدا عن ذلك فحتى لو كانت الحروب الصليبية في شكلها الحديث أو الأصلي عدواناً، فإن المسألة التي أدتْ الى طرحها تتجاوز أسئلة عادية فانية كهذه الأسئلة:

"لم تدر الحروب الصليبية حول إنقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض: مذهب تعبدي هو عدو الحضارة، محبذ باطراد للجهل [وذلك هو الاسلام، طبعاً] وللطغيان، وللعبودية، أو مذهب تعبدي أدى الى أن يوقظ في البشر المعاصرين عبقرية الزمن الغابر الحكيم وألغى العبودية الدنيئة" (82).

وكان هذا أول ذكر مهم لفكرة كان لها أن تكتسب سلطة خرقاء لا تكاد تطاق في الكتابة الأوروبية: أوروبا وهي تلقن الشرق معنى الحرية؛ وهي مفهوم آمن شاتوبريان وكل من جاء بعده بأن الشرقيين، وخصوصاً المسلمين، لا يعرفون شيئاً عنه:

"عن الحرية، لا يعرفون شيئاً؛ من الاحتشام ليس لديهم شيء:القوة هي ربهم. وحين تمر بهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يطبقون عدالة السماء، فإنهم يبدون مثل جنود دون قائد، مثل مواطنين دون مشرعين، مثل عائلة دون أب" (83).

وهكذا، فإننا في 1810 نجد أوروبياً يتحدث كما تحدث كرومر عام 1910، محتجاً بأن الشرقيين يطلبون الفتح، وعاجزاً عن أن يرى مفارقة ضدية في <ادعاء> أن الفتح الغربي للشرق ليس فتحاً بعد كل حساب، بل حرية. ويضع شاتوبريان الفكرية كلها في إطار لغة الخلاص الرومانسية، لغة رسالة مسيحية لاحياء عالم ميت، لتحريك إحساس فيه بطاقته الذاتية، إحساس لا يقدر إلا أوروبي على تلمسه تحت سطح متفسخ خال من الحياة. ويعي ذلك، وبالنسبة للرحالة، أن عليه أن يستخدم العهد القديم والأناجيل دليلاً له فلسطين (84)؛ وبهذه الطريقة فقط يمكن تجاوز التفسخ الواضح للشرق الحديث. ورغ ذلك فإن شاتوبريان لم يكن يرى من مفارقة فكهة في حقيقة أن رحلته وتطوافه ورؤياه لم تكن ستجلو له شيئاً عن الشرقي المعاصر ومصيره. فما يهم من الشرق هو ما يدعه الشرق يحدث لشاتوبريان، ما يسمح لروحه بأن تفعله، ومايتيح له أن يكشفه عن نفسه، وأفكاره، وتوقعاته. والحرية التي تعنيه الى هذا الحد ليست أكثر من انفلاته هو من خرائب الشرق العدائية.

وحيث يسمح له انفلاته بالذهاب هو العودة مباشرة الى مملكة الخيال والتأويل التخيلي. وتطمس وصف الشرق التصاميم والانساق التي تدسها عليه الأنا الامبراطورية، والتي لا تكتم قواها ونفوذها. وإذا كنا في نثر لين نرقب الأنا وهي تختفي من أجل ان يبرز الشرق بكل تفاصيله الواقعية، فإن الأنا لدى شاتوبريان تحل نفسها في تأمل المعجزات التي تخلقها، ثم تولد من جديد، أقوى مما كانت عليه في أي وقت، وأكثر قدرة على تذوق قواها والتمتع بتأويلاتها.

"حين يسافر المرء في اليهودية، يقبض على القلب أولاً ملك هائل؛ لكنما حين ينتشر الفضاء أمام عينيك دون حدود، وأنت تعبر من مكان متوحد الى مكان آخر متوحد، يبدأ الملل بالانقشاع تدريجياً، ويشعر المرء برعب سري، رعب، بدلاً من أن يغرق الروح في السوداوية، يمنحها الشجاعة ويسمو بعبقرية المرء الأصلية. وتتجلي أشياء خارقة من كل جزء من أرض صنعتها المعجزات: الشمس اللاهبة، النسر المنجرد بإباء، شجرة التين العاقر؛

الشعر كله، ومشاهد الكتاب المقدس كلها حاضرة هناك. وكل اسم مقفل على سر؛ وكل مغارة تعلن المستقبل؛ وكل قمة تحتفظ في داخلها بنبرات نبي. لقد تحدث الرب نفسه من على هذه الشواطئ: وتشهد مجاري السيول الجافة، والصخور المنغلقة، والقبور المفتوحة لهذه المعجزة؛ وتبدو الصحراء وكأنها ما تزال صماء، مصعوقة بالرعب، وبوسع المرء أن يقول إنها لم تستطع بعد أن تكسر الصمت <الذي حل> منذ أن سمعت صوت السرمدي (85).

العملية الفكرية في هذا المقطع كاشفة دالة. فتجربة من الرعب الباسكالي لا تؤدي الى تقليص ثقة المرء بنفسه، بل إنها، بمعجزة، لتحركها. وينتصب المنظر الطبيعي الجديب المقفر المدقع، إنما المرعب، للشرق المعاصر من أجل ان يقف في علاقة أصلية وخلاقة به. ومع نهاية المقطع، لم يعد شاتوبريان إنساناً معاصراً، بل أصبح رائياً معاصراً للرب (تقريباً)؛ وإذا كانت صحراء اليهودية قد ظلت صامتة منذ أن نطق الرب فيها، فإن شاتوبريان هو القادر على سماع الصمت، وفهم معناه، وجعل الصحراء تتحدث – الى قارئه – من جديد. في الرحلة استثيرت المواهب العظيمة للحدس المتعاطف التي تمتع بها شاتوبريان، وسمت الى منجزات فذة من التأويل، هذه امواهب التي كانت قد أمكنته من تمثيل غوامض أمريكا الشمالية وتأويلها في <كتابه> رينيه وأتالا، كما أمكنته من تأويل المسيحية في <كتابه> أصول المسيحية. ولميعد المؤلف يتعامل مع البدائية الطبيعية والعواطف الرومانسية: بل إنه هنا يتعامل مع طاقة الابداع السرمدية والأصالة الالهية ذاتهما، ذلك أن الشرق التوراتي كان حيث أودعتا أصلاً، وفيه بقيتا في شكل كامن وغير موسط. وطبيعي أن إدراكهما ليس ممكناً ببساطة: بل إن على شاتوبريان نفسه أن يطمح اليهما ويحققهما. وهذا الغرض الطموح هو ما توظف الرحلة لخدمته، بالضبط كما أن أنا شاتوبريان في النص ينبغي أن يعاد تركيبها بما يكفي من الجذرية لتأدية المهمة .. وبخلاف لين، فإن شاتوبريان يحاول أن يستهلك الشرق. فهو لا يصادره فقط، بل يمثله ويتحدث باسمه، لا في التاريخ بل فيما يتجاوز التاريخ، في البعد اللازمني لعالم تم التئامه تماماً، حيث الانسان والأرض، والانسان والرب، كالواحد. ولذلك فإن شاتوبريان، في القدس، في المركز من رؤياه، وفي النهاية المطلقة من حجته. يمنح نفسه نوعاً من التلاؤم والمصالحة الكلية مع الشرق، الشرق بوصفه يهودياً، مسيحياً، مسلماً، إغريقياً، فارسياً، رومانياً وأخيراً، فرنسياً. ويهتز شاتوبريان لأوضاع اليهود، لكنه يقرر أنهم هم أيضاً يؤدون الى إضاءة رؤياه العامة وأنهم، على سبيل الفائدة الاضافية، يمنحون الحدة الضرورية لانتقاميته المسيحية. لقد اختار الله، يقول شاتوبريان ، شعباً جديداً. لكن هذا الشعب ليس اليهود (86). إلا أن شاتوبريان يقدم تنازلات أخرى للواقع الأرضي، فإذا كانت القدس محجوزة في رحلته بوصفها الهدف النهائي الزا-أرضي لها، فإن مصر تزوده بالمادة السياسية لتذييل الرحلة. وتكمل أفكاره عن مصر حجته بشكل جميل. وتثيره دلتا النيل العظيمة لتأكيد "أنني وجدت ذكريات وطني البهي

فقط جديرة بهذه السهول العظيمة؛ وأبصرت بقايا أنصاب تذكارية لحضارة جديدة جاءت بها الى شواطئ النيل عبقرية فرنسا" (87).

لكن هذه الأفكار صيغت في قالب من الحنين لأن شاتوبريان آمن في مصر بأنه يستطيع أن يساوي بين غياب فرنسا وغياب حكومة حرة تحكم شعباً سعيداً. وعدا عن ذلك، فبعد القدس، لا تبدو مصر أكثر من نوع من الذروة المضادة روحياً. ويسأل شاتوبريان نفسه، بعد تعليقه السياسي على أوضاعها المؤسفة، السؤال الرتيب عن "الفرق" الناتج عن التطور التاريخي: كيف حدث أن صار هذا الرعاع المنحط الغبي من "المسلمين" الى سكنى الأرض ذاتها التي أثار سكانها المختلفون عنهم اختلافاً شاسعاً إعجاب هيرودوتس وديودوروس؟ وتلك خطبة وداع تليق بمصر، التي يغدرها شاتوبريان الى تونس، وآثار قرطاجة. ثم، في النهاية، الى وطنه. إلا أنه يفعل شيئاً واحداً أخيراً متميزاً في مصر: فإذ يعجز عن الوصول بنفسه لرؤية الأهرام، فإنه يكلف نفسه مشقة ارسال مبعوث الهيا لينقش اسمه (شاتوبريان) على الحجر، مضيفاً، لمنفعتنا نحن "على المرء أن يحقق جميع الواجبات الصغيرة للرحالة الورع". وفي وضع عادي، لن نعير اهتماماً، إلا أن يكون للتسلية، الى هذه النكتة اللطيفة من المبتذلات السياحية. لكن وقوعها تمهيداً للصفحة الأخيرة من الرحلة يجعلها أكثر أهمية مما تبدو عليه للوهلة الأولى. يلحظ شاتوبريان ، متأملاً في مشروعه الذي دام عشرين سنة لدراسة "جميع الصعوبات" وجميع المشقات <التي عاناها> في منفاه، بلهجة رثائية كيف كان كل من كتبه في الواقع نوعاً من إطالة وجوده. ويجد نفسه الآن، وهو إنسان لا وطن له ودون احتمال العثور على وطن، وقد تجاوز ذروة شبابه. وبعد، إذا ما منحته السماء الراحة الأبدية، يقول، بأن ينذر نفسه ليقيم في صمت "نصباً لوطني". لكن ما يبقى له على الأرض هو كتاباته، وهي كافية، إذا كان لاسمه أن يحيا، لكنها زائدة على الحد إذا لم يكن لاسمه أن يحيا (88).

تعيدنا هذه السطور الختامية الى حرص شاتوبريان على أن ينقش اسمه على الأهرام. ولا بد أن نكون قد أدركنا أن ذكرياته الأنانية الشرقية تزودنا بتجربة للذات معلنة باستمرار، ومعروضة دونما كلل. لقد كانت الكتابة فعل حياة عند شاتوبريان، الذي لم يكن ينبغي لشيء، حتى لقطعة حجر نائية، بالنسبة له، أن يبقى دون أن يمسه كتابياً، إذا كان له <شاتوبريان> أن يبقى حياً. ولئن كان لترتيب سرد لين أن ينتهك عن طريق السلطة العلمية والجزئيات الهائلة، فإن لترتيب سرد شاتوبريان أن يحوّل الى الإرادة المؤكدة لفرد أناني شديد تقلب المزاج. وبينما كان لين يضحي بأناه من أجل الشريعة الاستشراقية، فقد كان شاتوبريان يجعل كل ما قاله عن الشرق معتمداً كلية على أناه. ومع ذلك، فإن أياً منهما لم يكن ليستطيع أن يتصور ما يتلوه من أجيال متابعةً بصورة مثمرة. فقد دخل لين لاشخصانية فرع تقني من فروع المعرفة: وكان عمله سيستخدم، لكن لا كوثيقة إنسانية. أما شاتوبريان، على الطرف الأخر، فقد رأى أن كتاباته، مثل نقش اسمه

الرمزي على الأهرام، سوف تدل على ذاته؛ وإذا لم يكن لها أن تفعل ذلك، إذا لم يكن قد نجح في إطالة حياته عبر الكتابة، فإنها ستكون مجرد عمل زائد، مفرط، حشوي.

حتى إذا كان كل من سافر الى الشرق بعد شاتوبريان ولين قد أخذ عمليهما بعين الاعتبار (أحياناً حتى الى درجة النقل الحرفي عنهما) فإن ميراثهما يجسد مصير الاستشراق والخيارات المحدودة التي كانت أمامه. فإما أن يكتب المرء علماً، مثل لين، أو تفوهات شخصية مثل شاتوبريان. وكانت مشكلة النمط الأول <تكمن في> ثقته الغربية اللاشخصانية بأن وصف الظواهر العامة، الجماعية، كان ممكناً، وفي ميله الى صنع واقعيات لا من الشرق نفسه بل، من ملاحظاته الخاصة، أما مشكلة التفوهات الشخصية فهي أنها كانت تتراجع تراجعاً لا مفر منه الى موقع يساوي بين الشرق وبين الوهم الشخصي، حتى إذا كان هذا الوهم من مستوى رفيع بالفعل، من وجهة نظر جمالية. وفي كلتا الحالتين، طبعاً، تمتع الاستشراق بتأثير قوي على كيفية وصف الشرق وتحديد خصائصه.

لكن ما منعه هذا التأثير دائماً، حتى في الوقت الحاضر، هو شيء من الاحساس بالشرق الذي لم يكن عاماً الى درجة المحال، ولا خاصاً الى درجة الانغلاق الكلي. وأن يبحث المرء في الاستشراق عن واقع إنساني، أو حتى اجتماعي للشرقي ككائن يسكن في العالم المعاصر – هو بحث دون جدوى.

يعود جزء كبير من سبب هذا الفقدان الى تأثير الخيارين اللذين وصفتهما، تأثير لين وشاتوبريان، البريطاني والفرنسي. إن نمو المعرفة، وبصورة خاصة المعرفة المتخصصة، عملية بطيئة جداً، ذلك أن هذا النمو ليس مجرد إضافة أو تراكم، بل هو عملية انتقائية من التكديس، والازاحة، والحذف، وإعادة الترتيب، والإصرار، في إطار ما أطلق عليه اسم الإجماع البحثي. وقد نبعث شرعية معرفة كالاستشراق خلال القرن التاسع عشر لا من السلطة الدينية، كما كانت الحال قبل عصر التنوير، بل مما يمكن أن نسميه الاقتباس الترميمي للسلطة المرجعية السابقة. فبدءاً من ساسي، كان موقف المستشرق المتفقه موقف عالم يقوم بمسح سلسلة من الشذرات النصية التي يقوم فيما بعد بتحريرها وترتيبها كما يفعل مرمم لتخطيطات أولية إذ يضع سلسلة منها معاً لينتج الصورة التراكمية التي تمثلها التخطيطات ضمنياً. ونتيجة، فإن المستشرقين، فيما بينهم، يعاملون نصوص بعضهم بعضاً بالطريقة الاقتباسية نفسها. فبيرتن، مثلاً، يتعامل مع ألف ليلة وليلة، أو مع مصر، لا مباشرة بل عبر عمل لين، باقتباس سلفه، متحدياً إياه رغم أنه كان يعترف له بسلطة عظيمة جداً. كذلك تمت رحلة نرفال الى الشرق عبر رحلة لامارتين، كما تمت رحلة لامارتين نفسه عبر رحلة شاتوبريان.

وبإيجاز، فإن الاستشراق، بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة النامية، لجأ بشكل رئيسي الى اقتباس الباحثين الأسلاف في هذا الحقل من أجل قوته وانتعاشه. وقد حاكم المستشرق حتى المادة الجديدة التي وقعت له، حين وقعت له مادة جديدة، بأن استعار من أسلافه <كما يفعل الباحثون كثيراً> منظوراتهم وطروحاتهم المادية. وبشكل حازم إذن، فإن المستشرقين بعد ساسي ولين أعادوا كتابة ساسي ولين؛ وبعد شاتوبريان، أعاد الحجاج كتابة شاتوبريان. ومن هذه الكتابات المعقدة المتشابكة أستثنيت الوقائع الفعلية للشرق المعاصر بصورة مطردة، خصوصاً حين فضل حجاج موهوبون مثل نرفال وفلوبير أوصاف لين على ما كشفته لهم أعينهم وعقولهم مباشراً. والشرق، في نظام المعرفة المتعلقة به، ليس مكاناً بقدر ما هو قضية <topos>، طقم من الاشارات، كتلة من الخصائص، يبدو أن أصولها تنتمي الى فقرة مقتبسة، أو الى شذرة من نص، أو الى اقتباس من عمل إنسان ما عن الشرق، أو نتفة ما من تحيل سابق، أو اندماج لهذه الأشياء جميعاً. وتشكل الملاحظة المباشرة والوصف التفصيلي للشرق الاختلاقات الروائية التي تقدمها الكتابة عن الشرق، ورغم ذلك فإن هذه دون استثناء ثانوية المكانة بصورة كلية بالنسبة لمهمات منتظمة من نوع آخر. فالشرق في أعمال لامارتين، ونرفال، وفلوبير إعادة تقديم لمادة شرائعية تهديها إرادة يؤكد الإستشراق أو جانب ما منه، رغم أن الوعي السردي، كما قلت سابقاً، يُعطى دوراً كبيراً ليلعبه. وما سنراه هو أن هذا الوعي السردي، كما قلت سابقاً، يُعطى دوراً سيصبح في النهاية مدركاً، كما كان بوفار وبيكوشيه، لكون الحج، بعد كل حساب، نوعاً من النسخ.

حين بدأ لامارتين رحلته الى الشرق عام 1833، فقد فعل ذلك كما قال، بوصفه شيئاً كان قد حلكم به دائماً: "إن رحلة في الشرق هي مثل فعل جليل من أفعال حياتي الداخلية". وكان لامارتين حزمة من النوازع، والتعاطفات، والأهواء: فهو يكره الرومان والقرطاجيين، ويحب اليهود والمصريين والهندوسيين، الذين ادعى أنه سيصبح دانتيهم. ويبدأ لامارتين رحلته الى الشرق مسلحاً بقصيدة "وداع" رسمية لفرنسا، يعدد فيها جميع الأشياء التي ينوي أن يفعلها في الشرق. وفي البدء، فإن كل شيء يواجهه يؤكد تكهناته الشعرية أو يحقق ميله للقياس. فالليدي هستر ستانهوب هي سيرسْ الصحراء، والشرق هو "موطن خيالي"، والعرب قوم بدائيون، وشعر الكتاب المقدس منقوش على أرض لبنان، والشرق يشهد على رحابة آسيا الجذابة، وعلى صغر اليونان النسبي. لكنه بعد أن يصل فلسطين بقليل، يصبح الصانع الذي لا يُثنى عن عزم لشرق خيالي. فيزعم أن سهول كنعان تظهر على أفضل صورها في أعمال بوسان ولوران. وتتحول رحلته من كونها "ترجمة" كما وصفها سابقاً الى كونها صلاة، صلاة تشغل ذاكرته، وروحه، وقلبه، أكثر مما تشغل عينيه، وعقله، أو نفسه (89).

هـذا الاعـلان الـصريح يطلـق حماسـة لامـارتين للقيـاس، وإعـادة التـشكيل (وهـي حماسـة غيـر منـضبطة) بحريـة كاملـة. فالمـسيحية ديـن للخيـال والتـذكر، ولأن لامـارتين يعتبـر نفـسه نموذجـاً مطلقـاً للمـؤمن التقـي، فإنـه يطلق العنان لنفسه تبعاً لذلك. فلـو سـردت "ملاحظاتـه" المتحيـزة لاحتلـت فهرساً لا نهاية له فامرأةٌ يراها تذكره بـ هيدي في دون جوان، والعلاقة بـين المسيح وفلـسطين كالعلاقـة بـين روسـو وجنيـف، ونهـر الأردن نفـسه أقـل أهمية من "الأسرار" التي يثيرها فـي روح الانـسان، والـشرقيون، وخـصوصاً المـسلمين، كـسالى، وحيـاتهم الـسياسية نزويـة، مـشبوبة، ولا مـستقبل لهـا، وتـذكره امـرأة أخـرى بقطـع مـن أتـالا، ولـم يـنجح أي مـن تاسـو أو شاتوبريان (الذي يبدو أن أسفاره السابقة تلاحـق أنـا لامـارتين التـي تبقـى فيما عدا ذلك غافلة) في نقل حقيقة الأرض المقدسـة – وهكـذا. ولا تـشي الصفحات التي يكتبها عن الـشعر العربـي، الـذي يكتـب عنـه بثقـة مطلقـة، بأي شعور بالضيق لأنه يجهل اللغة العربية جهلاً تامـاً. كـل مـا يهمـه هـو أن رحلاته فـي الـشرق تكـشف لـه أن الـشرق هـو "أرض المـذاهب التعبديـة، أرض المعجزات"، وأنه هو وكيله المختار فـي الغـرب. ويعلـن لامـارتين دونمـا أثر للمفارقة العباثة بالنفس (أن): -

"هذه الأرض العربية هي أرض المعجزات، كل شـيء يزدهر هنـا، وكـل رجـل سـاذج أو متعصب يمكن أن يصبح بدوره نبياً" (90).

لقد صار لامارتين نبياً لمجرد وجوده الفعلي في الشرق.

ومع نهاية سرده، يكون لامارتين قد حقق الغرض مـن حجدتـه الـى كنيـسة القيامة نقطة البدء. والنهاية للزمان كله والمكان كلـه. لقـد اسـتدخل الواقـع الى درجة تكفي لأن يريد الانسحاب منه عائداً الى التأمل الخالص والتوحـد، والفلسفة، والشعر (91).

ويتحول لامارتين، سـامياً فـوق الـشرق الجغرافـي المجـرد، الـى شـاتوبريان معاصر، يعاين الشرق ويمسحه كما لـو كـان إقليمـاً شخـصياً (أو فـي الأقـل الأقل فرنسياً) تستعد القوى الأوروبية للتخلص منه. ومن كونه رحالة وحاجّـاً في الزمان والمكان الحقيقيين، أصبح لامارتين أنا متجاوزة للشخـصي توحـد هويتها في القوة والوعي مع أوروبا بأكملها. وما يراه أمامه هـو الـشرق فـي عمليـة تجزئتـه المـستقبلية الحتميـة، تحتلـه القـوى الأوروبيـة وتكرسـه. وهكذا، فإن الشرق في رؤيا لامارتين الذروية يولـد مـن جديـد كحـق لأوروبـا في حكمه:

"هذا النمط من الحكم، محدداً بهذه الطريقة ومؤسـساً بوصـفه حقـاً أوروبيـاً، سيتكوّن بشكل رئيسي من حق احتلال أرض أو أخرى، وكـذلك الـشواطئ، مـن أجـل تأسـيس، إمـا مـدن حـرة هنـاك، أو مـستعمرات أوروبيـة، مرافـئ تجارية . . . . . . ".

ولا يقف لامارتين عند هذا، بل إنه يتسامى الى درجة أعلى حيث يتقلص الشرق الذي رآه منذ لحظة وكان فيه منذ لحظة، الى "أمم دون أرض، أوطان، حقوق قوانين، أو أمن . . تنتظر بقلق الملاذ الأمين" للاحتلال الأوروبي. (92)

بين جميع الرؤى التي اختلقها الاستشراق للشرق ليس ثمة من اختصار، حرفياً، كامل كهذا الاختصار. فبالنسبة للامارتين، شبكت الحجة الى الشرق لا اختراق الشرق فقط من قبل وعي متغطرس، بل البتر الفعلي، أيضاً، لهذا الوعي نتيجة لارتقائه الى نوع من السيطرة اللاشخصية والشاملة على الشرق.

وهنا تذوي هوية الشرق الفعلية متحولة الى طقم من الشذرات المتتابعة، وملاحظات لامارتين الاستذكارية التي سيكون لها فيما بعد أن تجمع معاً وتبرز باعتبارها حلماً نابليونياً، للسيطرة العالمية أعيد تقريره والتصريح به. وبينما ذابت هوية لين الانسانية في المشبك العلمي لتصنيفاته المصرية، فإن وعي لامارتين يتخطى حدوده العادية تخطياً كاملاً. وبفعله هذا فإنه يكرر رحلة شاتوبريان ورؤاه، إنما ليتجاوزها <مباشرة> الى المجرد الشليّ* والنابليوني، الذي تحرك به العوالم والشعوب وتنقل مثل مجموعة من البطاقات <أو أوراق اللعب> على طاولة. وما يبقى من الشرق في نثر لامارتين ليس كثيراً على الاطلاق. فقد غُطّيتْ حقيقة الجغراسية بخططه التي وضعها لامارتين له، وقُلصتْ الأماكن التي زارها لامارتين، والبشر الذين قابلهم، والتجارب التي عاشها الى بضعة أصداء في تعميماته المتبججة. وتمحي آخر آثار للخصوصية في "الخلاصة السياسية" التي تنتهي بها رحلة في الشرق.

ينبغي أن نضع نرفال وفلوبير في مقابل الأنوية المتسامية شبه القومية عند لامارتين. فأعمالها الشرقية تلعب دوراً أساسياً في أعمالهما الكاملة، دوراً أهم بكثير مما تشغله رحلة لامارتين الامبريالية في عمله الكامل. ومع ذلك، فإن كلاً منهما، مثل لامارتين، حضر الى الشرق وقد أعدّته له قراءات ضخمة في التراث الكلاسيكي، والأدب الحديث، والاستشراق الجامعي. وحول هذا الإعداد كان فلوبير أكثر صراحة بكثير من نرفال الذي يقول بمكر في بنات المرحومين إن كل ما عرفه من الشرق كان ذكرى نصف منسية تعود الى أيام دراسته الأولى (93). لكن الأدلة التي ينطق بها كتابه رحلة في الشرق تناقض ما يقوله مناقضة تامة، مع أنه يكشف عن معرفة أقل انتظاماً وضبطاً بالشرق من معرفة فلوبير. غير أن ما هو أكثر أهمية هو أن كلا الكاتبين (نرفال في 1842 – 1843 وفلوبير في 1849 – 1850) استخدما زيارتهما استخدامات جمالية وشخصية تفوق ما فعله أي رحالة آخر في القرن التاسع عشر. وليس بعامل هامشي أن كلاً منهما كان، بدءاً، عبقرياً كما كان عميق الانغماس في جوانب من الثقافة الأوروبية تشجع رؤيا

متعاطفـة، رغـم كونهـا شـاذة، للـشرق. وينتمـي نرفـال وفلـوبير الـى تلـك الجماعة الفكرية والشعورية التي وصفها ماريو براز فـي البـراح الرومانـسي، وهي جماعة كانت صور الأمكنة الغريبة المدهشة وتنميـة الأذواق المتلـذذة بتعـذيب الـذات والآخـر <السادومازوشـستيكية> (التـي يـدعوها بـراز الغولاغنيا) بالنسبة لها انخطافاً سحرياً بالمرعب وبمفهـوم المـرأة المهلكـة، وبالسرية والغيبوبية، مجتمعةً كلها لتجعل ممكناً إنتاج أعمال أدبيـة كأعمـال غوتييـه (الـذي كـان هـو بـدوره مـسحوراً بالـشرق)، وسْـوينبرن، وبـودلير، وهويسمانز (94). وبالنـسبة لنرفـال وفلـوبير فـإن لشخـصيات نـسائية مثـل كليوباترة، وسالومي، وإيزيس، دلالات وأهمية خاصة؛ ولم يكـن عرضـاً علـى الاطلاق أنهما في أعمالهمـا المتعلقـة بالـشرق، وفـي زياراتهمـا لـه، مجّـدا نماذج نـسائية مـن هـذا الـنمط الأسـطوري، الغنـي بالإيحـاءات والترابطـات، ورفعاها الى مرتبة سامية الجلال.

وبالإضافة الى مواقفهما الثقافية العامة، فإن نرفال وفلوبير جاءا الى الـشرق بأسطوريات شخصية كان مدار اهتمامها، بل حتى بنيتها، يتطلبـان الـشرق. وقد مستْ النهضة الشقية، كما كـان كوينـت وآخـرون قـد حـددوها، شـغاف كل منهما: وجاءا يبحثان عـن الحيويـة التـي تمنحهـا روعـة العريـق والغريـب المدهش. ومع ذلك، فقـد كانـت الحجـة الـى الـشرق بالنـسبة لكـل منهمـا بحثاً عن شيء شخصي نسبياً: كان فلوبير يبحـث عـن "وطـن" كمـا سـماه جان برونـو (95)، فـي منبـع أصـول الـديانات، والـرؤى، والقِـدَم الكلاسـيكي؛ وكان نرفال يبحث، أو بالحري يتبع، آثار عواطفـه وأحلامـه الشخـصية، مثلمـا فعل يوريك <بطل> شتيرن قبله. ومن ثم، فقد كان الـشرق، بالنـسبة لكـل منهما، مكاناً لما كان قد عاينه من قبل، كما كان لكـل منهمـا، مـع الاقتـصاد الفني الذي يميز كل خيالٍ جمالي رئيسـي، مكاناً يرجع اليـه بعـد أن تكتمـل الرحلة الفعلية. ولـم يُـستْنفد الـشرق بالنـسبة لأي منهمـا باسـتخداماتهما له، رغم أن حساً بالخيبة، وانقشاع الوهم، وسقوط السرية، كثيراً مـا يبـروز في كتاباتهما الشرقية.

تنبـع الأهميـة القـصوى لنرفـال وفلـوبير فـي مثـل هـذه الدراسـة للعقـل الاستشراقي في القرن التاسع عشر من كونهما أنتجـا أعمـالاً تـرتبط بـنمط الاستشراق الذي ناقشناه حتى الآن وتعتمد عليه، لكنها تبقـى، مـع ذلـك، مـستقلة عنـه. ثمـة أولاً قـضية مجـال أعمالهمـا ومـداها. لقـد أنـتج نرفـال <كتابه> رحلة في الشرق كمجموعة من الملحوظات والتخطيطـات الأوليـة والقصص، والشذرات المتعلقة بأسفاره. لكننا نجد انـشغاله بالـشرق كـذلك فـي <كتابـه> الـرؤى، وفـي رسـائله، وفـي بعـض كتاباتـه الروائيـة والنثريـة الأخرى. أما كتابات فلوبير فإنها مغمسـة بالـشرق قبـل رحلتـه اليـه وبعـدها. ويتجلـى الـشرق فـي دفـاتر للرحيـل، وفـي النـسخة الأولـى لــ إغـواءات القـديس انطـوان (كمـا فـي النـسختين الثانيـة والثالثـة). وفـي هيروديـا، وسـلامبو، والعديد مـن ملحوظـات القـراءات والحواريـات (سـناريو)، والقـصص غير المنتهية التي ما تزال في متناولنا والتي درسـها برونو دراسـة ذكية جـداً

(96). وثمة أيضاً أصداء للاستشراق في روايات فلوبير الرئيسية الأخرى. وإجمالاً، فإن كلا نرفال وفلوبير كانا باستمرار يحكمان صنعة مادتهما الشرقية ويتمثلانها بصور متنوعة في البنى الخاصة لمشروعيهما الجماليين الشخصيين. لكن هذا لا يعني القول إن الشرق كان عرضياً بالنسبة لأعمالهما. بل على العكس – وبصورة مضادة لكتّاب مثل لين (الذي استعار منه كلاهما دون حياء) وشاتوبريان، ولامارتين، ورينان وساسي – فإن شرقهما لم يكن شرقاً أُدرك، وصودر، وقلّص، وصيغ في نظام ترميزي بقدر ما كان شرقاً عيش فيه، واستغل، جمالياً وخيالياً، كمكان رحب مليء بالإمكانات. وما عنى كلاً منهما كان بنية عمله بوصفه حقيقة جمالية، وشخصية مستقلة، لا السبل التي كان يستطيع المرء إذا شاء ذلك، أن يسيطر بها الى الشرق بشكل فعال أو بصوره مرئياً على الورق. ولم تمتص أنا أي منهما الشرق أبداً، كما لم توجد هوية الشرق بالمعرفة الوثائقية والنصية به (أي، بالاستشراق الرسمي، إيجازاً).

من جهة أولى، إذن، يتجاوز مجال أعمالهما الشرقية ومداها الحدود التي فرضها الاستشراق السني. ومن جهة ثانية، فإن موضوع أعمالهما أكثر من شرقي أو استشراقوي (رغم أنهما يقومان أيضاً بشرقنة الشرق بطريقتهما الخاصة)، بل إن أعمالهما تتلاعب بصورة واعية بالحدود التي طرحها عليهم الشرق والمعرفة المتعلقة به. فنرفال، مثلاً، يؤمن بأن عليه أن يسكب في ما يراه الحيوية لأنه كما يقول:

"ما تزال السماء والبحر هناك، والسماء الشرقية والسماء الأيونية* تتبادلان قبلة الحب المقدسة كل صباح؛ غير أن الأرض ميتة، ميتة لأن الانسان قتلها، ولأن الآلهة قد هربت".

وإذا كان للشرق أبداً أن يحيا، الآن وقد هربت آلهته، فإن ذلك يجب أن يحدث عبر جهوده <نرفال> المخصبة، ففي رحلة في الشرق يظل الوعي السردي صوتاً مليئاً بالحيوية باستمرار، يتحرك عبر متاهات الوجود الشرقي متسلحاً – كما يخبرنا نرفال – بكلمتين عربيتين: طيب، الكلمة التي تجسد القبول؛ ومافيش، كلمة الرفض. وتمكنه هاتان منه. ونرفال ذو استعداد غريزي لادراك أن الشرق هو "موطن الأحلام والإيهام" التي تحجب، كما الحجب التي يراها في القاهرة، مخزوناً عميقاً، ثراً من الجنسية الأنثوية. ويكرر نرفال تجربة لين لاكتشاف ضرورة الزواج في مجتمع إسلامي لكنه، بخلاف لين، يرتبط بامرأة. وارتباطه بزينب إلزامي بأوجه تتجاوز الزاوية الاجتماعية:

"يجب أن أتّحد بفتاة شابقة نقية من هذه التربة المقدسة، التي هي وطننا الأول؛ يجب أن أستحم بينابيع الانسانية المحيية، التي تدفق منها الشعر وإيمان أجدادنا وعقيدتهم . . . .

أود أن أعيش حياتي مثل رواية، وأنا أضع نفسي عن رغبة في موضع أحد هؤلاء الأبطال الأشداء الفاعلين الذين يودون، بأي ثمن، أن يخلقوا حولهم احتدامية <دراما>، حبكةً من التعقيد والتشابك، وبكلمة واحدة، فعلاً" (97).

يغرق نرفال نفسه في الشرق، منتجاً لا سرداً روائياً، بل ما هو أكثر من ذلك، نية سرمدية – لا تتحقق كاملة أبداً – لصهر العقل مع الفعل الفيزيائي. وهذا <الانتاج> ضد السردي، المتجاوز للحج**، هو انعطاف حاد بعيداً عن نمط النهائية الكتابية الذي تصوره الكتاب، السابقون حول الشرق.

يطوّف نرفال، وقد ارتبط فيزيائياً وعاطفياً بالشرق، بصورة رخية عبر ثرواته، وجوه الثقافي (وبشكل رئيسي، الانثوي)، مموضعاً في مصر خاصة ذلك "المركز" المومي "الغامض السري والمدرك في آن واحد" الذي تشتق منه الحكمة كلها وتستقى (98). وتتناوب انطباعاته، وأحلامه، وذكرياته مع مقاطع من السرد المنمق المنمط مصاغاً بالأسلوب الشرقي.

وتختلط واقعيات السفر القاسية – في مصر، ولبنان، وتركيا – مع تصميم لاستطراد متعمد، كما لو أن نرفال كان يكرر رحلة شاتوبريان متبعاً طريقاً نفقياً لكنه أقل امبراطورية ووضوحاً. ولقد وصف ميشيل بوتور ذلك بطريقة جميلة:

"في عيني نرفال، تبقى رحلة شاتوبريان سفراً على السطح، أما رحلته هو فإنها محسوبة، تستخدم المراكز الملحقة، والأورقة الأهليلجية التي تلفُّ المراكز الرئيسية، ويسمح له هذا عن طريق تغيير المنظور ونقطة المعاينة، بكشف جميع أبعاد الأحبولة الت يتخفيها المراكز العادية. ونرفال، وهو يطوف في شوارع القاهرة أو بيروت، أو القسطنطينية وضواحيها، في حالة ن الرصد والترقب الدائمين لأي شيء يمنحه الفرصة لتحسس كهف يمتد تحت روما وأثينا والقدس [وهي المدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان] . . . . . . وكما أن مدن شاتوبريان الثلاث في تواصل وترابط – روما بأباطرتها وبابواتها، تعيد تجميع تراث أثينا والقدس وعهديهما – فإن كهوف نرفال . . . . تدخل في فعل اتصال جماعي" (99).

حتى الفقرتان الرئيسيتان اللتان تقومان على حبكة، "حكاية الخليفة حكيم" و "حكاية ملكة الصباح" اللتان يفترض أن تقدما إنشاء سردياً متيناً مستمراً، يبدو أنهما تدفعان نرفال بعيداً عن نهائية "ما هو فوق الأرق" وتقربانه أكثر فأكثر الى عالم داخلي من المفارقات الضدية والحلم بشبحه دون لأي. وتعالج كلتا الحكايتين مشكلة الهوية المتعددة وأحد متخللاتها المعنوية – المقرر صراحةً – موضوع الاستحرام، وتعيدنا كلتا الحكايتين الى عالم نرفال الشرقي الجوهري، عالم الأحلام الانسيابية المترددة التي تتضاعف وتتكاثر متجاوزة الثبات والتحديد، والمادية. وحين تكتمل الرحلة،

ويبلغ نرفال مالطة في طريق عـود=تـه الـى البـر الأوروبـي، يـدرك أنـه فـي "أرض القر والأعاصير وأن الشرق الآن ليس بالنسبة إلي، أكثر من حلم مـن أحلامي الصباحية التـي تليهـا مباشـرة همـوم النهـار" (100). وتـضم رحلتـه في صلبها صفحات عديدة منسوخة عـن كتـاب لـين المـصريون المعاصـرون، لكن حتى الثقـة السلـسة لهـذه الـصفحات تبـدو وكأنهـا تنحـل فـي العنـصر الكهفي، التفكيكي دون حدود، والذي هو شرق نرفال.

ويزودنا دفتره الذي أعده (لكتابـه) رحلـة فـي الـشرق، فيمـا أعتقـد، بنـصين مثاليين لفهم الطريقة التي أطلق شرقه نفسه بها من عقال كل مـا يقـارب أن يكون تصوراً استشراقياً للشرق، رغم أن عمله يعتمد، الى حد ما، علـى الاستشراق. فشهيته، أولاً، تجهد لكي تجمع التجربـة والـذاكرة دون تمييـز، "أحس بالحاجـة لتمثُّـل كـل الطبيعـة (النـساء الأجنبيـات). ذكـرى أننـي قـد عشت فيها". أما الثاني فإنه يزيد أحكام الأول ويعمقه: "الأحلام والجنـون . . . رغبة الشرق. أوروبا تسمو. الحلم يتحقق . . . هي. فررت منها فضيعتها . . . . سـفينة الـشرق" (101). ويرمـز الـشرق الـى بحـث نرفـال عـن الحلـم، والمرأة الهاربة التي تحتل مكاناً مركزياً فيه، كشهوة وكفقدان في آن واحـد. وتشير سفينة الشرق بشكل لغزي إما الى المرأة كسفينة تحمـل الـشرق أو، كما يحتمل، الى سفينة نرفال نفسه للشرق، رحلته النثرية. وفـي كلتـا الحالتين، فإن الشرق موحد الهوية بالغياب الاحتفالي التذكاري.

كيف نستطيع بغير ذلك إيضاح استخدام نرفال الكسول، فـي الرحلـة، وهـي نتاج عقل على هذه الدرجة من الأصالة والفرديـة، لعينـات كبيـرة مـن كتـاب لين، مدموجة دون نأمة من قبـل نرفـال باعتبارهـا أوصـافه هـو للـشرق؟ إن الأمر ليبدو وكأن نرفال، وقد أخفق في كلا بحثه عن واقـع شـرقي مـستقر، ونيته لاعطاء إعادة تقديمه للشرق ترتيبـاً منتظمـاً، كـان يـستخدم الـسلطة المتسعارة لنص استشراقي معترف بشرائعيته. فبعـد رحلتـه، ظلـت الأرض ميتة، ولـم تكـن نفـسه ذاتهـا بأقـل خـدراً أو إنهاكـاً ممـا كانـت عليـه سـابقاً باستثناء تجسيداتها المحتزة بذكاء لامع، لكن المشتتة، في الرحلة. ولـذلك فإن الشرق بدا، استرجاعياً، وكأنه ينتمي الى عالم سلبي، كانت سـفينته الوحيدة الممكنة الكتابات السردية المخففة، والحوليـات المـضطربة، ومجـرد النقـل للنـصوص البحثيـة. لكـن نرفـال، علـى الأقـل، لـم يحـاول أن ينقـذ مشروعه بالاستسلام عن رضى مطلق للمخططات الفرنسية في الشرق، رغم أنه لجأ الى الاستشراق من أجل عدد من النقاط التي طرحها.

على النقيض من رؤيا نرفال السلبية لشرق مفرغ، كانت رؤيـا فلـوبير ماديـة بصورة بارزة. وتكـشف ملحوظـات أسـفاره، ورسـائله إنـسانـاً يـصف الأحـداث والأشخاص، التنافرات التي يراها أمامه. وفيما يكتب (بل ربما كان الأمر لأنـه يكتب) يقع التأكيد على ما يجذب النظر، مترجماً الى عبارات مصنعة صـناعة واعية: مثلاً "النقوش وزريق الطيور هما الشيئان الوحيدان فـي مـصر اللـذان يدلان أي دلالة على الحياة" (102) ويتجه ذوقه الى المنحرف الـشاذ، الـذي

كثيراً ما يتخذ شكلاً هو مزيج من الحيوانية المتطرفة، بل حتى من الشرية البشعة، مع التنقية المفرطة والفكرية، أحياناً. ومع ذلك فلم يكن هذا النمط المعين من الانحرافية الشاذة شيئاً يلاحظ وحسب، بل إنه درس، وأصبح يمثل عضواً أساسياً في عمل فلوبير الروائي.

وتكتسب الضديات المألوفة، أو المتلابسات، كما أسماها هاري ليفين، التي تهوم في كتابات فلوبير – الجسد ضد العقل، سالومي ضد القديس يوحنا، سالامبو ضد القديس انطوان؟ (103) – سريانية قوية عن طريق ما عاينه في الشرق، ما استطاع أن يراه فيه، بمعرفته الاصطفائية، من مشاركة بين المعرفة والشهوانية الكلية. ففي الصعيد، فتنه الفن المصري القديم، بحذلقته وفسوقيته المتعمدة: "وهكذا فقد وجدتْ الصور القذرة حتى في أعماق التاريخ الغابر". ويبدو في المقطع التالي الى أي مجى أجاب الشرق، في الواقع، على الأسئلة أكثر مما أثارها:

"تسألينني [والدة فلوبير] عما إذا كان الشرق يرقى الى الصورة التي تخيلتها له. نعم إنه لكذلك، بل أكثر من ذلك، فالشرق يتجاوز بكثير الفكرة الضيقة التي حملتها عنه. لقد وجدت كل ما كان ضبابياً في ذهني محدداً تحديداً واضحاً. واحتلت الحقائق محل الافتراضات – الى درجة هي من الامتياز بحيث أنني غالباً ما أشعر وكأنني أعثر فجأة على أحلام منسية" (104).

يبلغ عمل فلوبير درجة من التعقيد والتشابك ومن الضخامة تجعل أي مسرد بسيط لكتاباته الشرقية ذا طبيعة تخطيطية أولية وناقصاً نقصاً فادحاً. ومع ذلك، فإن من الممكن، في السياق الذي خلقه كتّاب آخرون عن الشرق، تقديم وصف عادل لعدد من الملامح الرئيسية في استشراق فلوبير. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الفرق بين الكتابات الشخصية صراحة (الرسائل، ملحوظات الأسفار، نثرات المذكرات) والكتابات الجمالية رسمياً (الروايات والحكايات) فإنه يظل بوسعنا أن نقول إن منظور فلوبير الشرقي متجذّر في بحث ذي توجه شرقي وجنوبي عن "البديل الرؤيوي" الذي كان "يعني الألوان البهية الزاهية، في مقابل الصبغة الرمادية لمناظر الأرياف الفرنسية، وكان يعني المعجبة المثيرة، بدلاً من الروتين الممل، والغامض السرمدي بدلاً من المألوف كلية (105). لكنه حين زار الشرق بهره الشرق بضعفه وتفككه وهرمه. فاستشراق فلوبير إذن، مثل كل استشراق آخر، إحيائي: فعليه هو أن يبعث الحياة في الشرق، عليه أن يوصله الىنفسه والى قرائه؛ وما سيحقق المهمة هو تجربته للشرق في الكتب وفي الواقع، واللغة التي يصفه بها. ومن ثم فإن رواياته عن الشرق كانت إعادة ترتيب محكم، تاريخي، ومتفقه. فقرطاجة في سلامبو نتاج خيال القديس انطوان المحموم، ثمرات أصيلة لقراءات فلوبير الواسعة في مصادر الديانات، والحروب، والطقوس، والمجتمعات، الشرقية.

وما يحتفظ به العمل الجمالي الرسـمي، بالإضافة الـى آثار قـراءات فلـوبير وتنقيحاته النهمـة، هـو ذكريـات الترحـال فـي الـشرق. تحـدد مكتبـة الأفكـار الموروثة المستشرق بأنه "رجل واسع الترحال" (106). بيد أن فلوبير، خلافـاً لمعظم الرحالة الآخرين، يسخّر رحلاته لأغراض بارعة. فمعظم تجاربـه تنقـل بشكل مسرحي. وهو معنيّ لا بمضمون ما يراه وحسب، بل – مثل رينان – بالطريقة التـي راه بهـا، وبالطريقـة التـي يبـدو بهـا الـشرق، بـشكل مخيـف أحيانـاً لكنمـا بجاذبيـة دائمـاً، وهـو يقـدم نفـسه إليـه. ففلـوبير هـو جمهـور الشرق الأفضل:

". . . . . مستشفى قصر العيني. مُعتنى به عناية جيدة. عمل كلوت بيـه – ما تزال يده واضحة للعيان. حالات من الزهـري، وفـي جنـاح مماليـك عبـاس ثمة عدد منهم مصابون به من أدبارهم. وبإشارة من الطبيـب، وقفـوا جميعـاً على أسرتهم، وفكـوا أحزمـة سـراويلهم (كـان ذلـك مثـل تمـرين عـسكري) وفتحوا أدبارهم بأصابعهم ليظهروا تقرحاتهم. أقماع ضخمة؛ في دبر أحـدهم كان شعر قد نما. وكان عضو شيخ بينهم قد انسلخ جلده تماماً، أجفلت من الرائحة الكريهة. إنسـان مـصاب بالكـساح: يـدان ملويتـان الـى الـوراء، أظفـار طويلة كالمخالب، كان تركيـب عظـام جذعـه واضحاً وضوح هيكـل عظمـي، وكانت بقية جسمه، أيضاً، نحيلة بشكل خارق، ورأسه منقوشـاً بـدوائر مـن البـرص المائـل الـى البيـاض. غرفـة التـشريح. علـى الطاولـة جثـة عربيـة مفتوحة تماماً ، شعر جميل أسود . . . . . "(107).

ترتبط التفاصيل الباهرة في هذا المشـهد بمشاهد عديدة في روايات فلـوبير حيث يوصـف المـرض لنـا كمـا لـو <كنـا> فـي غرفـة عمليـات طبيـة. ويـذّكر انسحاره بالتشريح والجمال، مثلاً، بالمـشهد النهـائي فـي سـلامبو، الـذي يصل ذروته بموت مـاتو المراسـيمي. وفـي مـشاهد كهـذه، تُقمـع مـشاعرا الاشمئزاز أو التعـاطف قمعـاً كليـاً، فمـا يهـم هـو الوصـف الـصحيح للجزئيـات الدقيقة.

أما أكثر اللحظات احتفائية في أسفار فلوبير الشرقية فإنهـا تـرتبط بــ كـشكْ هانم، وهي راقصة ومحظية مصرية شهيرة قابلها في وادي حلفا. وكان قـد قرأ في كتابات لين عن العالمات والخول، أو البنات والشباب الراقصين علـى التوالي، بيد أن خياله، لا خيال لين، هو الذي استطاع أن يدرك فـوراً ويتمتـع بالمفارقة الضدية التي تكاد تكون ماورائية <ميتافيزيقية> في اسـم العالمـة وحرفتها (وقد كرر جوزيف كونراد، في <روايته> النصر، ملاحظة فلوبير بجعل بطلتـه الموسـيقية – ألمـا – ذات جاذبيـة وخطـورة لا تقاومـان علـى أكـسل هيسـت). في العربية تعني العالمة امرأة متفقهـة، وكـان ذلـك اللقـب الـذي أطلق على منشدات الشعر المجيدات في المجتمع المصري المحـافظ فـي القـرن الثـامن عـشر. ومـع منتـصف القـرن التاسـع عـشر، كـان اللقـب قـد استخدم كنـوع مـن الاسـم المهنـي للراقصات اللـواتي كـن أيـضاً عـاهرات. وكـذلك كانـت كـشك هـانم التـي شـاهد فلـوبير رقـصتها "النحلـة" قبـل أن

يضاجعها، وكانت كشك دون شك النموذج البدئي لعدد من شخصيات رواياته النسائية، بشهوانيتها المتفقهة، ولطافتها و (تبعاً لفلوبير) خشونتها اللامبالية: وقد أحب فلوبير فيها بشكل خاص أنها بدت وكأنها لا تطلب منه شيئاً أبداً، بينما امتزجت "الرائحة المثيرة للغثيان للبق في سريرها بشكل ساحر مع عطر جلدها، الذي كان يقطر منه الصندل". وبعد رحلته، كتب فلوبير الى لويس كوليه مطمئناً الى أن "المرأة الشرقية ليست أكثر من آلة، فهي لا تفرّق بين رجل وآخر". وقد سمحت له جنسية كشك الصماء التي لا يمكن تقليصها بالاستغراق في تأملات تذكرنا سيطرتها الشابحة عليه، بصورة ما، بـ ديزلوريز وفردريك مورو في نهاية التربية العاطفية:

"أما أنا، فلم أكد أغمض عيني. كنت أراقب المخلوقة الجميلة نائمة (تشخر، ورأسها على ذراعي وقد انزلقت اصبعي الصغيرة تحت عقدها) وكانت ليلتي وهماً، حلماً متوتراً لا نهائياً – ولذلك مكثت. وفكرت بليالي في مواخير باريس – وعادت سلسلة متلاحقة من الذكريات القديمة – وفكرت بها أيضاً، برقصتها، بصوتها وهي تغني أغنيات كانت بالنسبة إلي دون معنى بل حتى دون كلمات يمكن تمييزها" (108).

المرأة الشرقية هي مناسبة وفرصة لتأملات فلوبير؛ فهو مسحور باكتفائها الذاتي، بلامبالاتها العاطفية، وكذلك بما تسمح له، وهي تستلقي الى جانبه، بالتفكير به. وفي كونها عرضاً لأنوثة باهرة لكنها غير معبرة لغوياً، أكثر منها امرأة، فإن كشك هي النموذج البدئي لشخصيتي فلوبير سالامبو وسالومي، وكذلك لجميع الصور المعدولة للإغواء الجسدي الأنثوي الذي يتعرض له القديس انطوان في روايته – وكانت كشك تستطيع أنتقول مثل ملكة سبأ (التي رقصتْ هي أيضاً "النحلة") – لو امتلكت القدرة على الكلام – "أنا لست امرأة، أنا عالم" (109). وكشك، إذا عوينت من زاوية أخرى، رمز مقلق للخصوبة، شرقية بصورة غريبة في جنسيتها الرخية المترفة والتي تبدو دون حدود. وقد احتل منزلها قرب مصب النيل مكاناً مماثلاً بنيوياً للمكان الذي يخبأ فيه حجاب تانيت – الآلهة التي توصف بأنها حاضرة الخصوبة دائمتها – في سالامبو (110). لكن قدر كشك، مثل تانيت، وسالومي، وسالامبو، كان أن تظل عاقراً، مفسدة، دون نسل. ويشير المقطع التالي الى الدرجة التي تحولت اليها كشك والعالم الشرقي الذي سكنته الى عنصر توتير وحدة لاحساس فلوبير نفسه بالعالم:

"إن لدينا أوركسترا ضخمة، ومذاقاً غنياً لِلطعام، ومصادر متنوعة. ونحن نعرف حيلاً أكثر وخدعاً قد تكون أكثر مما عُرف في أي لحظة سابقة. لا ، إن ما نفتقر اليه هو المبدأ الداخلي، روح الشيء، فكرة الشيء ذاتها. نحن ندون الملحوظات، ونقوم بالرحلات: خواء خواء. ونصبح باحثين، وعلماء آثار ومؤرخين، وأطباء، وحذائين، أناساً ذوي ذوق. وأي خير في ذلك كله؟ أين هو القلب والحيوية والنسغ؟ من أين نبدأ؟ وأين نمضي؟ نحن نتقن المص،

ونمارس كثيراً من اللعب اللسانية، ونداعب لساعات طويلة: لكن الشيء الحقيقي أن نقذف المني، أن ننجب الطفل" (111).

يتخلل لحمة تجارب فلوبير الشرقية كلها، مثيراً أو مخيباً، ترابط يكاد يكون مطرداً بين الشرق والجنس. وليس فلوبير، باقامته لهذا الترابط، المثل الأول، كما أنه ليس المثل الأكثر مبالغةً، لمتخلل جذري مُلحّ الى درجة كبيرة في مواقف الغرب من الشرق. بل إن المتخلل الجذري نفسه في الواقع ثابت غير متغير، مع ان عبقرية فلوبير قد تكون فعلت أكثر مما كان بوسع أي عبقرية أخرى أن تفعله لإعطاء هذا المتخلل كرامةوجلالاً فنيين. أم لماذا ما يزال الشرق يبدو وكأنه يوحي لا بالخصوبة فقط بل بالوعد الجنسي (والتهديد)، والحواسية التي لا تفي، والرغبة التي لا حدود لها، والطاقات التوليدية العميقة، فذلك أمر للمرء أن يتكهن حوله: لكن ذلك ليس مجال دراستي التحليلية هنا، رغم ظهوره الذي كثيراً ما يشار اليه. على أي حال، ينبغي أن يقرّ المرء بأهميته بوصفه شيئاً يستثير في المستشرقين استجابات معقدة متشابكة، بل يستثير أحياناً اكتشافاً للذات مخيفاً؛ ولقد كان فلوبير حالة شيقة دالة على ذلك.

لقد قذفه الشرق معيداً إياه الى مصادره البشرية والتقنية الخاصة. ولم يستجب الشرق، تماماً كما أن كشك لم تستجب، لحضوره. وشعر فلوبير، واقفاً أمام حياة الشرق التي تتابع مسيرتها، كما شعر لين قبله، بضعفه الملطق المنفصل، بل ربما شعر كذلك بانعدام الرغبة، الذي خلقه هو في نفسه، للدخول والتحول الى جزء مما رآه. وكانت هذه، طبعاً، مشكلة فلوبير الأزلية؛ فقد وجدت قبل أن يرحل شرقاً، كما بقيت بعد رحلته. ولقد اعترف فلوبير بالصعوبة، التي كان دواؤها المضاد في عمله (وخصوصاً في عمل شرقي مثل إغواءات القديس انطوان) أن يؤكد شكل التقديم الموسوعي لمادة ما على حساب الانخراط الانساني في الحياة. وبالفعل، فإن القديس انطوان ليس شيئاً إن لم يكن إنساناً كان الواقع بالنسبة له سلسلةً من الكتب والمعجبات والمشاهد الاستعراضية الت يتتكشف أمام عينيه مغاويةً وبعيدة عنهما. وكل معرفة فلوبير الضخمة مبنية – كما قال ميشيل فوكو بإدراك كاشف – مثل مكتبة مسرحية خارقة، تعرض نفسها أمام عيني الناسك؛ (112) ويحمل الاستعراض، بذاته، وفي شكله، ذكريات فلوبير عن قصر العيني (التمرين العسكري للمصابين بالزهري) ولرقصة كشك. غير أن ما هو ألصق بالنقطة التي تناقش هنا هو أن القديس انطوان متبتل إغواءاته بصورة رئيسية هي إغواءات جنسية. وبعد أن يتحمل كل أنواع السحر الخطر، فإنه في النهاية يوهب لمحةً سريعة تطل على العمليات الحيوية (البيولوجية) للحياة، وتنتابه نشوة محمومة لأنه استطاع أن يرى الحياة وهي تولد، وذلك منظر أحس فلوبير بأنه غير كفؤ لرؤيته خلال نزوله في الشرق. بيد أن كون انطوان محموماً يعني أن علينا أن نقرأ المشهد قراءة مفارقة فكهة. وما يوهب له في النهاية، الرغبة في أن يصير

مادة، أن يصير الحياة، هي في أفضل الأحوال رغبة وحسب – لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت قابلة للتحقيق والاشباع أم لا.

رغم حيوية ذكائه ومقدرته الهائلة على التمثل الفكري، فقد شعر فلوبير في الشرق، أولاً، بأنك "بقدر ما تزيد تركيزك عليه (بالتفصيل) بقدر ما تصبح عاجزاً عن إدراك الكل" ثم، ثانياً، بأن "الأجزاء تسقط في مواقعها الطبيعية بنفسها" (113). وفي أفضل الحالات، فإن هذا ينتج شكلاً مثير الفخامة، بيد أنه يبقى ممتنعاً على مشاركة الغربي الكلية فيه. وقد كانت هذه، على صعيد أول، معضلة شخصية بالنسبة لفلوبير، ولقد ابتكر سبلاً، ناقشنا بعضها، بمعالجتها لكنها، على صعيد أكثر عمومية، كانت مشكلة معرفية صعبة وُجد من أجلها، طبعاً، ميدان الاتسشراق. وفي لحظة من لحظات رحلته الشرقية، تأمل فلوبير فيما يمكن أن يؤدي اليه التحدي المعرفي. وفي غياب ما أسماه الروح والأسلوب، يمكن للعقل أن "يتيه في علم الآثار". وهو يشير هنا الى نمط من الأثرية المنظمة بصرامة والت يتتم عن طريقتها صياغة الغريب، والغرب المدهش، في المعاجم، ونظم الترميز، وأخيراً، في شعيرات لغوية من النمط الذي سخر منه فيما بعد معجم الأفكار الموروثة. وتحت تأثير موقف كهذا، فإن العالم "سيُنظم مثل كلية. وسيكون المعلمون القانون ويلبس الجميع زياً موحداً" (114). ونقيضاً لانضباط مفروض كهذا، شعر فلوبير دون شك بأن معالجته هو للمادة الغريبة المدهشة، وبشكل خاص المادة الشرقية التي كان قد جربها وقرأ عنها لسنوات، كانت أفضل بما لا يقاس. ففي معالجته كان ثمةمجال على الأقل لشيء من حس الفورية، والخيال، والبراعة، أما في صفوف مجلدات علم الآثار فإن كل شيء ما عدا "المعرفة" كان قد نُبذ وطُرح خارجاً. ولقد كان فلوبير، الى درجة تفوق معظم الروائيين، ذا غطلاع على المعرفة المنظمة، ونتاجاتها، ونتائجها: وهي نتاجات جلية تماماً في مال حل ببوفار وبيكوشيه من نكبات، لكنها كانت ستكون واضحة الى الدجة نفسها من الملهاتية في ميادين كالاستشراق، الذي كانت مواقفه النصية تنتمي الى عالم الأفكار الموروثة. ولذلك فقد كان بوسع المرء إما أن يبني العالم بحيوية وأسلوب <متميز>، أو أن ينسخه دون عياء تبعاً لقواعد لا شخصية جامعية من الإجراءات المتبعة. وفي كلتا الحالتين، فقد كان ثمة إقرار صريح، فيما يتعلق بالشرق، بأنه كان علماً في مكان آخر، منفصلاً عن الارتباطات العادية والعواطف العادية، والقيم <السائدة> في عالمنا نحن في الغرب.

في جميع رواياته، ربط فلوبير بين الشرق وبين هروبية الاستيهام الجنسي. تتوق إيما بوفاري وفردريك مورو في حياتهما البرجوازية الرتيبة المضجرة (أو المنهكة) الى ما لا يملكانه وينسرب ما يدركان أنهما يريدانه بسهولة الى أحلام يقظتهم محشواً داخل شعيرات لغوية شرقية: الحريم، والأميرات، والأفراد، والعبيد، والحجب، والراقصات، والراقصون الشباب، والشربات، والمراهم وما الى ذلك. والمخزون المسرحي مألوف، لا لأنه يذكرنا برحلات فلوبير نفسه في الشرق وهوسه به، بل ، الى حد أبعد،

لأن الترابط، من جديد، قائم بوضوح بين الشرق وحرية الجنس المباح. وإنه ليحسن بنا أن نُقر بأن الجنس، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر بترجزها المتزايد، كان قد تحول الى عنصر مؤسساتي الى درجة بعيدة. فمن جهة أولى، لم يكن ثمة شيء اسمه الجنس "الحر – المباح"؛ ومن جهة ثانية، استتبع الجنس في المجتمع شبكة من الالتزامات القانونية، والأخلاقية، بل حتى السياسيةوالاقتصادية من نمط تفصيلي ومرهق دون شك. وماماً، فكما كانت الممتلكات الاستعمارية المختلفة – عدا عن فائدتها الاقتصادية لأوروبا الحواضر المركزية – ذات فائدة بوصفها أمكنة أرسل اليها الأبناء المشاكسون، والسكان الزائدون عن الحاجة من جانحين، وفقراء، وسواهم من غير المرغوب فيهم، فقد كان الشرق مكاناً يذهب اليهي المرء بحثاً عن تجربة جنسية لا تنال في أوروبا. وليس ثمة من كاتب أوروبي، أو كاتبة أوروبية، كتب عن الشرق أو سافر فيه في مرحلة ما بعد 1800، استثنى نفسه أو نفسها من هذا البحث: فلوبير، نرفال، "دِك القذر" بيرتن، ولين هم الأكثر بروزاً فقط. وفي القرن العشرين، يحضر الى الذهن جيد، وكونراد، وموم، وعشرات غيرهم. وما سعوا اليه غالباً هو – بحق – فيما أعتقد – نمط آخر من الجنسية، قد يكون أكثر خلاعة وأقل إحساساً بالإثم؛ لكن حتى هذا البحث، إذا كرره عدد كاف من الناس، يمكن أن يصل (وقد وصل فعلاً) الى الدرجة نفسها من الانتظام والتوحدية التي وصلتها المعرفة. وبمرور الوقت أصبح "الجنس الشرقي" سلعة تعادل في سوائيتها أي سلعة أخرى في المتناول ضمن الثقافة الجماهيرية، بحيث أن القراء والكتاب كانوا يستطيعون الحصول عليها، إذا رغبوا في ذلك، دونما حاجة الى الذهاب الى الشرق.

كان صحيحاً دون شك أن فرنسا، مع منتصف القرن التاسع عشر، والى درجة لا تقل عن انكلترا وبقية أوروبا، كانت قد طوّرت صناعة معرفة مزدهرة من النمط الذي كان فلوبير قد خافه. فقد كان عدد عظيم من النصوص ينتج، وكانت، وذلك أهم، الوكالات والمؤسسات المعنية بإشاعة هذه النصوص وانتشارها موجودة في كل مكان. وكما لاحظ مؤرخو العلوم والمعرفة، فقد كان تنظيم حقول المعرفة العلمية والمتفقهة الذي تم في القرن التاسع عشر، صارماً وشاملاً في آن واحد. وقد أصبح البحث نشاطاً متواتراً منتظماً؛ وكان ثمة تبادل منظم للمعلومات، واتفاق على ماهية المشكلات <المطروحة> وكذلك على المناسق الملائمة للبحث ولنتائج البحث (115). وكان الجهاز الذي يخدم الدراسات الشرقية جزءاً من هذا الواقع، وذلك بالتأكيد ما كان في ذهن فلوبير حين أعلن أن "كل إنسان سيلبس زياً موحداً" ولم يعد المستشرق هاوياً موهوباً مليئاً بالحماسة، وإذا كان كذلك، فإن المشكلات ستعترض سبيل أخذه مأخذ الجد كباحث. وأن يكون المرء مستشرقاً أصبح يعني التدريب الجامعي في الدراسات الشرقية (وبحلول 1850 كان قد أصبح لكل جامعة رئيسية في أوروبا منهج متكامل في أحد فروع الدراسات الشرقية)، وعنى ذلك الدعم المادي لرحلات المرء (من قبل إحدى الجمعيات الآسيوية، أو من قبل لجنة

اكتشاف جغرافية أوعن طريق منحة حكومية)، وعنى ذلك النشر بشكل مقرّ مجاز (وقد يكون ذلك في طبعة لإحدى الجمعيات المتفقهة أو للجنة الترجمة <من اللغات> الشرقية). وبالنسبة لنقابة باحثي الاستشراق وللجمهور الواسع معاً، كان مثل هذا الإقرار الموحد الذي كسا البحث الاستشراقي، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعية الذاتية، هو العلم.

وقد أضيف الى التنظيم الخانق للمادة الشرقية الاهتمام المتسارع الذي أولته القوى <العظمى> (كما لُقبت الامبراطوريات الأوروبية) للشرق ولشرقي المتوسط (الليفانت) بصورة خاصة. ومنذ وقعت معادة شنك عام 1806 بين الامبراطورية العثمانية وبريطانيا العظمى، فقد كانت المسألة الشرقية تحوّم في الأفق الأوروبي المتوسطي بصورة متزايدة البروز. ولقد كانت مصالح بريطانيا في الشرق أضخم من مصالح فرنسا، لكن علينا ألا ننسى تحركات روسيا الى الشرق (فقد احتلت سمرقند وبخارى عام 1868؛ وكان الخط الحديدي عابر الخزر يزداد امتداداً بانتظام)، أو تحركات المانيا أو النمسا – هنغاريا. بيد أن تدخل فرنسا في شمال أفريقيا لم يكن المكوّن الوحيد لسياستها الاسلامية. ففي 1860، أثناء الصدامات بين الموارنة والدروز في لبنان (التي كان لامارتين ونرفال قد تنبأ بها)، دعمت فرنسا المسيحيين، بينما دعمت انكلترا الدروز، ذلك أن ما كان يقف في المركز من السياسة الأوروبية في المشرق بأكملها هو مسألة الأقليات، التي ادّعت القوى <العظمى> كلٌّ بطريقتها الخاصة، أنها تحمي "مصالحها" وتمثلها. وقد درست جميع الأقليات من يهود، وروم أرثوذكس، وارثوذكس روسيين، ودروز، وشركس، وأرمينيين، وأكراد، والمذاهب والملل المسيحية الصغيرة المختلفة وخُطط لها، وتُؤومر عليها من قبل القوى الأوروبية التي كانت ترتجل، كما كانت تصوغ وتبني، سياساتها الشرقية.

إنني لأذكر مثل هذه الأمور ببساطة كوسيلة لأبقي حياً الحس بتراكم طبقة فوق طبقة من المصالح، والمعرفة الرسمية، والضغط المؤسساتي، الذي غطى الشرق، كموضوع وكإقليم جغرافي، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر (116). وحتى أكثر كتب الرحلات سلامة وأقلها إساءة – ولقد كُتبتْ مئات منها، حرفياً، بعد منتصف القرن – أسهمت في ازدياد كثافة الوعي العام للشرق؛ ولقد فصل خط مستقيم محدد بقوة بين متع الحجاج الأفراد الى الشرق ومغامراتهم المتنوعة، وشهاداتهم الغنية بالاحتمالات (وكان بينهم رحالة أمريكيون، مثل مارك توين وهرمن ملفيل) (117) وبين التقارير الموثوق بها للرحالة الباحثين، والارساليات، والموظفين الحكوميين، وغيرهم من الشهود والخبراء. ولقد قام هذا الخط الفاصل بوضوح في ذهن فلوبير، كما لا بد أنه كان قائماً في أي وعي فردي لم يكن يمتلك منظوراً بريئاً لمعاينة الشرق كمنطقة للاستغلال الأدبي.

كان لدى الكتاب الانكليز بشكل عام حس أكثر بروزاً وصلابة لما كان يمكن للحج الى الشرق أن يستتبعه مما كان لدى الفرنسيين. ولقد كانت الهند

ثابتاً حقيقياً قيماً في هذا الحس، ولذلك فقد اكتسبت الأقاليم الواقعة بين البحر المتوسط وبين الهند أهمية خاصة تنسجم مع تلك الحقيقة. ونتيجةً، فقد كان لدى كتاب رومانسيين مثل بايرن وسكوت رؤيا سياسية للشرق الأدنى ووعي صدامي للطريقة الت يينبغي للعلاقات بين الشرق وأوروبا أن تدار بها. ولقد سمح حس سكوت التاريخي له في روايته الطلسمان وكونت روبرت أوف باريس بأن يجعل هاتين الروايتين تدوران في فلسطين الحروب الصليبية وبيزنطة القرن الحادي عشر، على التوالي، دون أن يقلل ذلك من إدراكه السياسي البارع لكيفية سلوك القوى في الخارج. أما إخفاق رواية دزرائيلي تانكرد، فيمكن أن يُعزى بسهولة الى معرفة مؤلفها، التي ربما كانت ناميةٍ بإفراط، بالسياسة الشرقية وشبكة مصالح المؤسسة البريطانية؛ وتُغرق رغبة تانكرد البارعة للسفر الى القدس مباشرة قدمي دزرائيلي في حمأة أوصاف معقدة تستثير السخرية لمحاولة زعيم قبلي لبناني استغلال الدروز، والمسلمين، واليهود، والأوروبيين لصالحه السياسي.

وبنهاية الرواية، فإن بحث تانكرد الشرقي يكاد يكون قد تلاشى لأنه ليس في رؤيا دزرائيلي المادية للواقع الشرقي ما يغذي دوافع البطل الت يتميل الى التقلب. حتى جورج إليوت، الت يلم تزر الشرق أبداً، لم تتمكن من الاستمرار في خلق المعادل اليهودي لرحلة حج شرقية في (روايتها) دانييل دروندا (1876) دون أن تنحرف الى متاهات تعقيدات الواقع البريطاني كما أثر بشكل حاسم على المشروع الشرقي.

وهكذا، فحين لم يكن المتخلل المعنوي الشرقي بالنسبة للكاتب الانكليزي قضية أسلوبية بالدرجة الأولى (كما هو في رباعيات فيتزجرالد أو في مغامرات حاجي بابا الأصفهاني لموريه) فإنه فرض عليه مواجهة طقم من المقاومات الحادة لاستيهامه الفردي. فليس ثمة أعمال انكليزية تعادل أعمال شاتوبريان، ولامارتين، ونرفال، وفلوبير، تماماً كما أن معادلي لين الاستشراقيين المبكرين – ساسي ورينان – كانا أكثر وعياً منه بكثير لكونهما كانا يخلقان ما يكتبان عنه. وكان الشكل في أعمال مثل أيوثين لـ كينغليك (1844) ومسرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة لبيرتن (1855 – 1856) تتابعياً بشكل صارم وخطياً وفياً لخطيته، كأن المؤلفين كانا يصفان رحلة تسوق الى بازار شرقي أكثر مما كانا يصفان مغامرة. وعمل كينغليك المشهور، والشعبي الى درجة لا يستحقها، هو منسق <كتالوج> مثير للشفقة لمركزية عرقية متبجحة ولمسارد تافهة دون حدود كالشرق الانكليزي. وقد كان غرضه المزعوم من الكتاب هو أن يبرهن على أن الترحال في الشرق مهم "لقولبة شخصيتك وصياغتها – أي لهويتك ذاتها"، بيد أن هذا في الحقيقة ينكشف عما لا يعدو أن يكون "تصليباً للاساميتك"، وحسك بالاستجنابية، والتمييز العنصري العام في كل شيء.

يخبرنا كينغليك ، مثلاً، بأن ألف ليلة وليلة من الحيوية والابتكار بحيث يستحيل أن يكون قد أبدعها "مجرد شرقي هو، من حيث الإبداع، شيء ميت وجاف – مومياء عقلية". ورغم أن كينغليك يعترف باتبهاج بأنه لا يعرف أي لغة شرقية، فإن جهله لا يقيده عن أن يصدر تعميمات كاسحة عن الشرق، وثقافته، وتقليته، ومجتمعه. والكثير من الآراء التي يكررها آراء شرائعية، طبعاً، لكن من الشيق أن نرى الى أي درجة ضئيلة تركت تجربة رؤية الشرق أثرها على آرائه. وهو ، مثل كثير من الرحالة الآخرين، أكثر اهتماماً بإعادة صنع نفسه وصنع الشرق (ميت وجاف – مومياء عقلية) منه برؤية ما هو في متناول البصر. وكل كائن يقابله لا يعدو أن يوثق إيمانه بأن التعامل مع المشرقيين يتم على أفضل وجه حين يكونون خائفين، وأي أداة للإرهاب أفضل من أنا غربية حاكمة سيدة؟ وفي طريقه الى السويس عبر الصحراء، وحده، يمجّد كينغليك اكتفاءه الذات يوقوته: "لقد كنت هنا في هذه الصحراء الأفريقية، وكنت أنا بنفسي، لا أحد آخر، أمسك بمقاليد حياتي" (118). ولقد خدم الشرق كينغليك للغرض التافه نسبياً، وهو جعله يسيطر على مقاليد نفسه بنفسه.

ومثل لامارتين من قبله، فقد وحّد كينغليك، بارتياح، هوية وعيه المتفوق بوعي أمته، مع فرق <واحد> هو أنه ، في حالة الرجل الانكليزي، كانت حكومته أقرب الى أن تستقر في بقية الشرق مما كانت عليه فرنسا – للوقت الحاضر <على الأقل>. وقد رأى فلوبير هذا بدقة كاملة:

"يبدو لي مستحيلاً تقريباً أن أنكلترا، خلال وقت قصير، لن تصبح سيدة مصر. فهي الآن تملأ عدن بجنودها دون انقطاع، وعبور قناة السويس سيجعل من السهل على أصحاب الستر الحمراء أن يصلوا القاهرة ذات صباح جميل – وستصل الأنباء فرنسا بعد أسبوعين من ذلك وسيصاب الجمعي بالدهشة. تذكر تنبؤي: عندما تظهر أولى بوادر المشكلات في أوروبا، ستحتل انكلترا، مصر، وستحتل روسيا القسطنطينية؛ أما نحن فإننا ، انتقاماً، سنقود أنفسنا الى الذبح في جبال سورية" (119).

بالرغم من كل ما فيها من فردية متبجحة، تعبّر آراء كينغليك عن إرادة عامة وقومية بإزاء الشرق، وأناه هي أداة تعبير هذه الإرادة، لا سيدتها بأي شكل؛ فليس ثمة من دليل في كتابته على أنه كافح من أجل أن يخلق رأياً جديداً حول الشرق؛ ولم تكن شخصيته أو معرفته كافيتين لتحقيق ذلك، وهنا يكمن الفرق الضخم بينه وبين ريتشارد بيرتن. فقد كان بيرتن، كرحالة، مغامراً حقيقياً؛ كما كن، كباحث، قادراً على الوقوف نداً لأي مستشرق جامعي في أوروبا؛ وكان، كشخصيته، واعياً وعياً تاماً لضرورة التصادم بينه وبين المعلمين الرسميين الذين أداروا أوروبا والمعرفة الأوروبية بهذه اللاهوية الدقيقة وتلك الصرامة العملية. ويشهد كل شيء كتبه بيرتن لهذا الاستعداد للصدام، بازدراء لمنافسيه نادراً ما بلغ الدرجة التي بلغها في تمهيده لترجمته لألف ليلة وليلة. ويبدو أنه قد وجد نوعاً خاصاً من

المتعـة الطفوليـة فـي إظهـار أنـه كـان ذا معرفـة تفـوق معرفـة أي باحـث محترف، وأنه قد اكتسب تفاصيل تفـوق كـل مـا اكتـسبوه، وأنـه كـان قـادراً على التعامل مع المادة بفطنة وكياسة وطراوة هم عنها عاجزون.

كما قلت سابقاً، يحتـل عمـل بيـرتن، النـابع مـن التجربـة الشخـصية، مكانـاً وسطاً بين الأجناس الاستـشراقية الـت يمثلهـا، مـن جهـةأولى، لـين ومـن جهة ثانيـة المستـشرقون الفرنـسيون الـذين ناقشت أعمـالهم. فـسردياته الشرقية بنيت كزيارة حج، وفي حالة كتابه زيارة أخرى لأرض ميـديان، فإنهـا بنيت كزيارة حج جديدة لمواضع ذات دلالة دينية حيناً، وسياسـية واقتـصادية حيناً. وبيرتن حاضر في هذه الأعمال بوصفه الشخصية الرئيسية فيهـا، وهـو موضوع المغامرة الخارقة أو موضوع لاستيهام (كالكتّاب الفرنسيين) بقدر مـا هو المعلـق الثقـة والملاحـظ الغربـي المنفـصل للمجتمـع العـادات الـشرقية (مثـل لـين). وقـد اعتبـر بيـرتن بحـق الأول فـي سلـسلة مـن الرحالـة الفيكتـوريين الـى الـشرق الـذين كـانوا فـرديين بعنـف (وكـان الآخـران بلنـتْ وداوتي) من قبل توماس أسد الذي يبنـي عملـه علـى المـسافة الفاصـلة، من حيث اللهجة والذكاء، بين عمل كاتبـه(بيـرتن) واربـرتن المـشهور الهـلال والصليب (1844)، وكتـاب روبـرت كيـرزن زيـارة الـى أديـرة شـرقي المتوسـط (1849)، وكتاب ثاكري (الذي لا يذكره) ملحوظات عن رحلة من كورنهل الـى القاهرة العظيمـة (1845) وهـو كتـاب مـسل باعتـدال (120). ومـع ذلـك فـإن ميراث بيرتن أكثر تعقيداً وتشابكاً من الفردية بالـضبط لأننـا نـستطيع أن نجـد فـي كتاباتـه نموذجـاً للـصراع بـين الفرديـة وبـين الـشعور القـوي بـالتلبس القـومي مـع أوروبـا (خـصوصاً انكلتـرا) مـن حيـث هـي قـوة امبرياليـة فـي الـشرق. ويـشير أسـد بحـساسية الـى أن بيـرتن كـان امبرياليـاً رغـم ربطـه المتعاطف لنفسه بالعرب؛ بيـد أن مـا هـو أكثـر علائقيـة هـو أن بيـرتن اعتبـر نفسه، في آن واحد، متمرداً ضد السلطة (ومن هنا توحد الهوية بينـه وبـين الـشرق بوصـفه مكانـاً للحريـة مـن الـسلطة الأخلاقيـة الفيكتوريـة) وعمـيلاً محتملاً للسلطة فـي المـشرق. ومـا هـو شـيق، هـو طريـق التعـايش بـين دورين متعارضين متعاديين رآهما بيرتن لنفسه.

في النهاية تقلص المشكلة ذاتها الـى مـشكلة معرفـة الـشرق، وذلـك هـو السبب في أن دراستنا لاستشراق بيرتن ينبغي أن تشكل خاتمـة مـسردنا للبنى الاستشراقية والاستبناء عبر الجزء الأعظم من القـرن التاسـع عـشر. فمن حيث هو مغامر رحالـة تـصور بيـرتن نفـسه بوصـفه مـشاركاً فـي حيـاة النـاس الـذين عـاش فـي أرضـهم. واسـتطاع بنجـاح أبعـد بكثيـر مـن تـي. أي.لورنس، أن يصبح شرقياً، فهو لم يتكلم اللغـة بطلاقـة وحـسب، بـل إنـه استطاع أن ينفذ الي قلب الإسلام ويحقق، متنكراً كطبيـب هنـدي مـسلم، الحج الى مكة. بيد أن حقيقة بيرتن الفائقـة، فـي اعتقـادي، هـي أنـه كـان بـصورة خارقـة يـدرك الـى أي درجـة كانـت الحيـاة الانـسانية فـي المجتمـع محكومة بالقواعد وأنظمة الترميز. وتجلو المعلومات الهائلة التي عرفهـا عـن الشرق كلها، والتي تنقش كل صفحة كتبهـا، أنـه عـرف أن الـشرق بـشكل

عام والإسلام بشكل خاص كانا نظامين للمعلومات، والسلوك، والاعتقاد، وإن كون المرء شرقياً أو مسلماً يعني معرفة أشياء معينة بطريقة معينة، وأن هذه الأشياء كانت طبعاً خاضعة للتاريخ والجغرافيا، ولتطور المجتمع في ظروف خاصة به. وهكذا فإن مساره لرحلاته في المشرق تجلو لنا وعياً مدركاً لهذه الأشياء وقادراً على اتخاذ مسار له فيما بينها؛ ولم يكن في وسع شخص لم يعرف العربية والإسلام كما عرفهما بيرتن أن يبلغ المدى الذي بلغه إذ أصبح فعلاً حاجاً الى مكة والمدينة. وهكذا فإن ما نقرأه في نثره هو تاريخ وعي يتلمس طريقه عبر ثقافة أجنبية بفضل امتصاصه بنجاح لأنظمة المعلومات والسلوك فيها. ولقد تمثلت حرية بيرتن في كونه أطلق نفسه من إسار أصوله الأوروبية الى درجة تكفي لكي يعيش كشرقي. وكل مشهد في الحج يجلوه منتصراً على العقبات التي تعترضه، هو الأجنبي في مكان غريب. وقد استطاع أن يفعل ذلك لأنه امتلك قدراً من المعرفة بمجتمع أجنبي كافياً لهذا الغرض.

ولا نشعر لدى أي كاتب ممن كتبوا عن الشرق كما نشعر في كتابة بيرتن بأن التعميمات حول الشرقي – مثلاً الصفحات التي يكتبها عن مفهوم الكيف عند العرب أو كيف يلائم التعليم العقل الشرقي (وهي صفحات كان يقصد بها بوضوح التصدي لتأكيدات ماكولي الساذجة وردها) – (121) هي نتيجة المعرفة المكتسبة عن الشرق بالعيش فيه، برؤيته فعلاً رؤية مباشرة، والمحاولة الحقيقية لرؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر شخص مستغرق فيها. بيد أن ما يظل أبداً قريباً من السطح في نثر بيرتن هو حس آخر يشع منه، حس بالتأكيد والسيطرة علىتعقيدات الحياة الشرقية وتشابكاتها. فكل هامش من هوامش بيرتن، سواء في الحج أو في ترجمته لألف ليلة وليلة (ويصدق ذلك على "مقالته النهائية" لهذه الترجمة) كان يقصد به أن يكون شهادة لانتصاره على نظام المعرفة الشرقية الفاضح أحياناً، وهو نظام أتقنه بيرتن اتقاناً كلياً بنفسه. ذلك أننا حتى في نثر بيرتن لا نُعطى الشرق مباشرة أبداً، وكل شيء يتعلق به يقدم لنا عن طريق تدخلات بيرتن العارفة (والشبقة في كثير من الأحيان)، التي تذكرنا مراراً كيف تسلم بيرتن مقاليد إدارة الحياة الشرقية لأغراض كتابته السردية. وهذه الحقيقة – وهي في الحج حقيقة – هي ما يسمى بوعي بيرتن الى منزلة التفوق على الشرق. وفي هذا الموضع ، تجابه فرديته، بالضرورة، بل إنها في الواقع تتحد بصوت الامبراطورية، وهي نفسها نظام من القواعد، والترميزات، والعادات المعرفية المحسوسة. وهكذا، فحين يخبرنا بيرتن في الحج بأن "مصر كنز ينبغي أن ينال" وأنها "الجائزة الأكثر إغراء التي يمدها الشرق لطموح أوروبا، دون أن يستثني من ذلك حتى القرن الذهبي" (123) فإن علينا أن نميز كيف يتخلل صوت سيد المعرفة الشرقية المفرط في تميزه الفردي صوت الطموح الأوروبي لحكم الشرق.

يتنبأ صوتا بيرتن اللذان يمتزجان في صوت واحد بعمل المستشرقين من حيث هم عملاء امبرياليون مثل تي. أي. لورنس، وإدوارد هنري بالمر،

ودي. جي. هوغـارت، وجرتـرود بـل، وورونالـد سـتورز، وسـانت جـون فيلبـي، ووليام غيفورد بالغريف، لنسمى فقط بعضاً من الكتـاب الانكليـز. كانـت النيـة المزدوجة لعمل بيرتن في الوقـت نفـسه أن يـستخدم إقامتـه فـي الـشرق للملاحظـة العلميـة وألا يـضحي بـسهولة بفرديتـه فـي سـبيل تحقيـق هـذا الغرض. وتقوده الثانية من هاتين النيتين بصورة حتمية الـى الإذعـان للأولـى لأنه، كما سيبدو واضحاً الى درجة أبعد، أوروبي لا يمكن فـي نظـره لمعرفـة كالمعرفـة التـي يمتلكهـا للمجتمـع الـشرقي أن تتـاح إلا لأوروبـي لـه وعـي أوروبي ذاتي لكون المجتمع مجموعـة مـن القواعـد والممارسـات. وبكلمـات أخـرى، فمـن أجـل أن يكـون المـرء أوروبيـاً فـي الـشرق، وأن يكـون كـذلك بمعرفـة، فـإنع ليـه أن يـرى الـشرق ويعرفـه بوصـفه مجـالاً تحكمـه أوروبـا. والاستشراق، وهو نظام المعرفة الأوروبية أو الغربية بالـشرق، يـصبح هكـذا مرادفاً للـسيطرة الأوروبيـة علـى الـشرق، وتطغـى هـذه الـسيطرة بـشكل فعال حتى على الشذوذات المميزة لأسلوب بيرتن الشخصي.

لقد بلغ بيـرتن بتأكيـد المعرفـة الشخـصية، الأصـيلة، المتعاطفـة والانـسانية بالشرق الى أقصى حد يمكن أن تصله فـي صـراعها مـع سـجل محفوظـات المعرفـة الأوروبيـة الرسـمية بالـشرق. وفـي تـاريخ محـاولات القـرن التاسـع عـشر لتـرميم أقـاليم المعرفـة والحيـاة المختلفـة وإعـادة بنائهـا، وإنقاذهـا، أسـهم الاسـتـشراق – مثـل جميـع فـروع المعرفـة الأخـرى المتفقهـة ذات الإلهام الرومانـسي – بنـصيب وافـر. ذلـك أن الأمـر لـم يقتـصر علـى أن هـذا الحقل قد تطور من نظام من الملاحظة الملهمة الـى مـا دعـاه فلـوبير كليـة منظمة للمعرفة، بل إنه كذلك قلّص شخصيات حتـى أكثـر المـشهورين مـن ممارسيه فردية، مثل بيرتن، الى دور الناسخ الامبريالي. فمـن كونـه مكانـاً، أصبح الشرق مجالاً للحكم البحثي الفعلـي وللـسيطرة الامبرياليـة الكامنـة، وكان دور المستشرقين المبكرين مثل ساسـي وريـنـان ولـين هـو أن يـزودوا عملهـم والـشرق معـاً بمـشهدية إطاريـة. وقـد سـيطر المستـشرقون المتأخرون، باحثين كانوا أو تخيّليين، على المشهد بقوة. وفـي مرحلـة أكثـر تأخراً، إذ تطلب المشهد إدارة، أصبح واضحاً أن المؤسسات والحكومات أقدر على لعبـة الإدارة مـن الأفـراد. وذلـك هـو ميـراث استـشراق القـرن التاسـع عشر الذي أصبح القرن العشرون وريثاً لـه. وعلينـا الآن أن نكتنـه الـى أبعـد مدىً ممكن من الضبط الطريقة التي سيطر بها استشراق القـرن الـشعرين – وقد دشنته العملية المطولة لاحتلال الغرب للـشرق منـذ الـ 1880 (ات) – بنجاح على الحرية والمعرفة؛ وباختصار الطريقة التي كُرّس بها الاسـتـشراق رسمياً محولاً النسخة عن نفسه، يعاد إنتاجها المرة بعد المرة.



الاستشراق

الفصل الثالث

البروفيسور إدوارد سعيد

الاستشراق الآن

"لقد شوهدوا وهم يحتضنون معبوداتهم مثل أطفال كبار مصابين بالشلل".

غوستاف فلوبير
"إغواءات القديس انطوان"

"إن فتح الأرض، الذي يعني غالباً انتزاعها من أولئك الذين لهم بشرة مختلفة أو أنوف أكثر تسطيحاً من أنوفنا بقليل، ليس شيئاً جميلاً حين تتأمله بعناية زائدة. وما يغفر له هو الفكرة <ذاتها> فقط. فكرة تختفي وراءه؛ لا تظاهر عاطفي، بل فكرة؛ وإيمان لا أناني بالفكرة – شيء يمكن لك أن تقيمه، وتنحني أمامه، وتقدم له قرباناً . . . "

جوزيف كونراد
"قلب الظلمة"

الاستشراق الكامن والظاهر

حاولت، في الفصل الأول، أن أشير الى مجال الفكر والفعل الذي تغطيه كلمة الاستشراق، مستخدماً، كنمطين ذوي امتياز، التجارب البريطانية والفرنسية للشرق الأدنى، والاسلام، والعرب، ومعهم. وفي هذه التجارب،

استشفقتُ علاقة غنية وحميمة، بل ربما كانت العلاقة الأكثر حميمية، بين المغرب والمشرق. ولقد كانت هذه التجارب جزءاً من علاقة أوروبية أو غربية بالشرق أكثر شمولاً، بيد أن ما يبدو أنه ترك أعمق أثر على الاستشراق كان حساً بالتصادم ثابتاً الى حد بعيد لدى الغربيين الذين تعاملوا مع الشرق. وإن مفهوم الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب، والدرجات المختلفة المتصورة للدونية والقوة، ومدى <التنوع> في العمل الذي أنجز، وأنماط الملامح المميزة التي نسبت الى الشرق، لتشهد كلها بوجود تقسيم تخيلي وجغرافي إرادي أقيم بين الشرق والغرب، وعاشه <الغربيون> لقرون عديدة. وفي الفصل الثاني ضاق محرق تركيزي الى درجة كبيرة. فقد كنت معنياً بالمراحل المبكرة لما أسميه الاستشراق الحديث، الذي بدأ خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ولأنني لم أنتو بدلاً من ذلك مسرداً لظهور الاستشراق وتطوره ومؤسساته كما تشكلت ضد خلفية من التاريخ الفكري، والثقافي، والسياسي حتى حوالي 1870 أو 1880. ورغم أن اهتمامي بالاستشراق هناك قد شمل عدداً متنوعاً كبيراً من الباحثين والكتّاب التخيليين، فليس في وسعي أن أدعي أنني قدمت أكثر من صورة وجهية للبنى النمطية (ولميولها العقائدية) التي تشكل هذا الميدان، ولترابطاته بميادين أخرى، ولأعمال بعض من أوسع باحثيه تأثيراً. ولقد كانت افتراضات الفاعلة الرئيسية – وما تزال – هي أن ميادين المعرفة والتعلم، تماماً مثل المجتمع، والتقاليد الثقافية، والظروف الدنيوية، والمؤثرات التي تمنح الثبات كالمدارس والمكتبات، والحكومات؛ وإضافةً أن كلاً من نمطي الكتابة المتفقه والتخيلي ليس حراً أبداً، بل هو محدد في صوره، وافتراضاته، ونياته؛ ثم ، أخيراً، أن التقدم الذي يحققه "علم" كالاستشراق في شكله الجامعي، أقل صحة موضوعياً مما نود أن نظن. وبإيجاز، فإن دراستي حتى الآن قد حاولت أن تصف الاقتصاد الذي يجعل الاستشراق موضوعاً متناسقاً ومنسجماً، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار أن كلمة الشرق، من حيث هو فكرة، أو مفهوم، أو صورة، ذات رنين ثقافي شيق لا يستهان به في الغرب.

إنني لأدرك أن مثل هذه الافتراضات لا تخلو من جانب مثير للجدال. فمعظمنا يفترضون بطريقة عامة أن المعرفة والبحث يتحركان الى الامام، ونحن نشعر بأنهما يتحسنان مع مرور الزمن وتراكم المعلومات، وتشذيب المناهج وتدقيقها وإذ تحسن أجيال لاحقة من الباحثين جهود الأجيال السابقة. وإضافة، فإننا نضمر اسطوريات للخلق نؤمن معها بأن العبقرية الفنية، والموهبة الأصلية، والفكر النافذ القوي يمكن أن تقفز خارج حدود زمانها ومكانها لتضع أمام العالم عملاً جديداً. ولن يكون مجدياً في شيء أن ننكر أن في مثل هذه الأفكار شيئاً من الحقيقة. وعلى ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة في الثقافة لعقل عظيم أصيل ليست أبداً دون حدود، تماماً كما هو صحيح أن الموهبة العظيمة تشعر باحترام إيجابي سليم لما أنجزه الآخرون قبلها ولما يحتويه حقل الدراسة <الذي تعمل فيه>.

وتميل أعمال الأسلاف، والحياة المؤسساتية لميدان من ميادين البحث، والطبيعة الجماعية لأي مشروع متفقه، تميل هذه، كي لا نقول شيئاً عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية، الى تقليل تأثير انتاج الباحث الفرد. وإن ميداناً كالاستشراق ليمتلك هوية تراكمية وجماعية، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية، الكتاب المقدس، فقه اللغة)، وبالمؤسسات العامة (الحكومات، الشركات التجارية، الجمعيات الجغرافية، الجامعات)، وبالكتابة التي يحدد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي اليه (كتب الرحلات، كتب الاستكشاف، الاستيهام، الوصف الغريب المدهش). وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تبلور نوع من الاجماع: إذ بدت أشياء معينة، وأنماط معينة من التقريرات، وأنماط معينة من الأعمال، صحيحةً في نظر المستشرق. وقد بنى هو عمله وبحثه عليها، ثم ضغطت هي بدورها بشدة على كتّاب وباحثين جدد. ومن هنا يمكن اعتبار الاستشراق نهجاً من الرؤيا، والدراسة، والكتابة المنظمة المقننة (أو المشرقنة)، تسيطر عليه الضرورات الحتمية، والمنظورات، والأهواء العقائدية الملائمة، ظاهرياً، للشرق. فالشرق يدرّس، ويبحث، ويُدار، وتُصدر عليه الأحكام بطرق معينة خفية محترسة.

إن الشرق الذي يتجلى في الاستشراق ، إذن، هو نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق الىمجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية، الامبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر، فذلك ببساطة لأنني أومن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة. فالاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية. واكتشافات الاستشراق الموضوعية – وهي <حصيلة> عمل باحثين لا يحصون نذروا أنفسهم له، فحققوا النصوص وترجموها، ودوّنوا النحو في مجمّعات، ووضعوا المعاجم، وأعادوا تركيب حقب منسية، وأنتجوا معرفة يمكن تحريها وامتحانها وضعياً – كانت دائماً وما تزال مشروطة محددة بكون حقائق الاستشراق، مثل أية حقائق أخرى تنقلها اللغة، متجسدة في اللغة؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة، كما قال نيتشه مرة، سوى:

"جيش متحرك من الاستعارات، والكنايات، والتشبيهات المجسمة، وبإيجاز ، خلاصة من العلاقات الانسانية عمقت، ونقلت، وزخرفت شعرياً وبلاغياً، وصارت، بعد استعمال طويل تبدو صلبة، شرائعية، وملزمة لشعب ما: الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك" (1).

قد يصدمنا رأي كرأيي نيتشه هذا بوصفه مغالياً في العدمية (النهيلية)، لكنه على الأقل يجذب انتباهنا الى أن الشرق، من حيث وُجد في وعي الغرب، كان لفظة تنامى لها فيما بعد حقل واسع من المعاني، والترابطات،

والتضمينات، وأن هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة الى الشرق الحقيقي بل الى الحقل المحيط باللفظة.

وهكذا، فالاستشراق ليس مجرد مذهب إيجابي حول الشرق يوجد في وقت واحد محدد في الغرب، بل هو كذلك تقليد جامعي ذو تأثير (حين يشير المرء الى مختص جامعي يدعى مستشرقاً)، كما أنه اقليم للاهتمام يحدده الرحالة، والمشروعات التجارية، والحكومات والحملات العسكرية، وقرّاء الروايات ومسارد المغامرات الغريبة المدهشة، والمؤرخون الطبيعيون، والحجاج الذين يمثل الشرق لهم نمطاً مخصصاً من المعرفة حول أماكن، وشعوب وحضارات معينة. وقد أصبحت العبارات الجاهزة المتعلقة بالشرق كثيرة الحدوث، وتجذرت هذه العبارات بقوة في الانشاء الأوروبي. وتحت العبارات كان ثمة شريحة من المعتقدات المذهبية حول الشرق، وقد صيغت هذه المعتقدات من تجارب كثير من الأوروبيين، الذين عكفوا على جوانب جوهرية من الشرق مثل الشخصية الشرقية، والطغيان الشرقي، والحواسية الشرقية، وما الى ذلك. وبالنسبة لأي أوروبي في القرن التاسع عشر – وفي اعتقادي أن الانسان يستطيع أن يقول هذا دون تقييد تقريباً – كان الاستشراق نظاماً من الحقائق كهذا – الحقائق بالمعنى الذي أعطاه نيتشه للكلمة. ومن ثم يصدق، نتيجة لذلك، أن كل أوروبي كان، فيما يمكن أن يقوله عن الشرق، عنصرياً عرقياً، امبريالياً، والى درجة كلية تقريباً، عرقي التمركز. ويمكن أن نخفف من حدة وخز الملصقات اللفظية إذا تذكرنا، إضافة الى ذلك، أن المجتمعات البشرية، أو على الأقل الثقافات الأكثر تقدماً، نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا الامبريالية، والعنصرية، والتمركز العرقي للتعامل مع الثقافات "الأخرى".

وهكذا فقد دعّم الاستشراق ودُعّم من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل الى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز بين الأجزاء الأوروبية والآسيوية من العالم. وما أطرحه هنا هو أن الاستشراق كان، جوهرياً، مذهباً سياسياً مورس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، الذي ساوى بين اختلاف الشرق وبين ضعفه.

قدمت هذه المقولة في أوائل الفصل الأول، وكان غرض كل ما تبع ذلك من صفحات، تقريباً، أن يكون، جزئياً تعزيزاً لها. وأن مجرد وجود "حقل" كالاستشراق، دون أن يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه، ليوحي بالقوة النسبية لكل من الشرق والغرب. ثمة عدد هائل من الصفحات المكتوبة حول الشرق، وهي تشير طبعاً الى درجة وقدر من التفاعل مع الشرق كبيرين، بيد أن المؤشر الحاسم لقوة الغرب هو أنه لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غرباً. وحتى إذا أغفلنا حقيقة أن الجيوش، وموظفي القنصليات، والتجار، والحملات العلمية، وعلم الأثرية الغربية كانت دائماً تتجه الى الشرق، فإن عدد المسافرين من الشرق الاسلامي الى أوروبا بين 1800 و 1900 نزر

يسير بالقياس الى عدد المسافرين بالاتجاه الآخر (2). وعلاوة، فإن المسافرين الشرقيين في الغرب كانوا فيه من أجل أن يتعلموا منه ويفغروا أفواههم دهشة أمام ثقافة متقدمة، أما أغراض المسافرين الغربيين في الشرق فقد كانت، كما رأينا، من طبيعة أخرى. وبالإضافة الى هذا، فقد قدر أن حوالي 60.000 كتاب تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين 1800 و 1950 في الغرب؛ وليس ثمة ما يقارب هذا العدد أي مقاربة من الكتب الشرقية عن الغرب. فالاستشراق، من حيث هو جهاز ثقافي، هو عدوانية، ونشاط، ومحاكمة، وإرادة للحقيقة، ومعرفة. والشرق وجد من أجل الغرب، أو هكذا بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين، الذين كان موقفهم من الموضوع الذي اشتغلوا عليه إما أبوياً أو متعالياً صراحة – إلا إذا كانوا، طبعاً، أثريين، وفي هذه الحالة كان الشرق "الكلاسيكي" رصيداً مشرفاً لهم لا للشرق الحديث التعيس. كذلك كان ثمة ما يغذي عمل الباحث الغربي ويسمّنه، وهو الوكالات والمؤسسات العديدة التي لم يكن لها ما يوازيها في المجتمع الشرقي.

من الجلي أن مثل هذا الانعدام للتوازن بين الشرق والغرب هو وظيفة أدائية لأنساق تاريخية متغيرة. فخلال أيامه الذهبية، سياسياً وعسكرياً، من القرن الثامن الى القرن السادس عشر، سيطر الاسلام على كلا الشرق والغرب. وبعد ذلك انتقل مركز القوة باتجاه الغرب؛ والآن، في أواخر القرن العشرين، يبدو أن هذا المركز يوجه نفسه من جديد عائداً باتجاه الشرق. وقد توقف المسرد الذي قدمته في الفصل الثاني لاستشراق القرن التاسع عشر عن دمرحلة مشحونة بشكل خاص، في القسم الأخير من القرن، لحظة كانت جوانب الاستشراق التي كثيراً ما كانت تعويقية، وتجريدية، وإسقاطية على وشك أن تكتسب حساً جديداً بروح الرسالة الدنيوية في خدمة الاستعمار الرسمي. وهذه اللحظة وذلك المشروع هما ما أريد أن أصفه الآن، بشكل خاص لأنهما سيفرشان لنا خلفية هامة لأزمات الاستشراق في القرن العشرين ولانبعاث القوة السياسية والعسكرية في الشرق.

كنت قد ألمحت، في مناسبات عدة، الى الوشائج بين الاستشراق كجسد من الأفكار، أو المعتقدات، أو الشعيرات اللغوية، أوالمعرفة بالشرق، وبين مدارس فكرية أخرى في الثقافة بشكل عام. ولقد كان أحد التطورات الهامة في استشراق القرن التاسع عشر تكرير الأفكار الجوهرية حول الشرق – حواسيته، وميله الى الطغيان، وعقليته المنحرفة، وعادة غياب الدقة لديه، وتخلفه – وتحويلها الى تناسق مستقل مقبول دون تحد؛ وهكذا فقد كان مجرد استخدام كاتب ما للفظة شرقي إشعاراً كافياً لكي يحدد للقارئ هوية جسد معين من المعلومات حول الشرق. وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقياً وسارية موضوعياً، وكان يبدو أنها تمتلك مكانة معرفية معادلة للمكانة التي يمتلكها التأريخ الزمني المتتابع أو الموقع الجغرافي. فالمادة الشرقية في شكلها الأكثر أساسية ، إذن، لم

تكن عرضة للانتهاك من قبل الاكتشافات التي يقوم بها إنسان ما، ولم يبد أنها خضعت حتى مرة واحدة لتقييم جديد كلي. وبدلاً من ذلك، فإن أعمال الباحثين المختلفين والكتّاب التخيليين في القرن التاسع عشر جعلت هذا الجسد الأساسي من المعرفة أكثر وضوحاً، وأكثر تفصيلاً، وأكبر حجماً – وأكثر تمايزاً من "الاستغراب". ورغم ذلك، فإن أفكار المستشرقين كانت قادرة على الدخول في تحالف مع النظريات الفلسفية العامة (كتلك النظريات المتعلقة بتاريخ الانسان والحضارة) والفرضيات الكونية الفضفاضة، كما يدعوها الفلاسفة أحياناً، وقد كان المسهمون المحترفون في المعرفة الشرقية، بأكثر من وجه، حراصاً على أن يصوغوا تشكيلاتهم وأفكارهم، وعملهم البحثي، وملاحظاتهم الموزونة المعاصرة، بلغة ومصطلح يشتقان سريانهما الثقافي من علوم وأنظمة فكرية أخرى.

التمييز الذي أقيمه هو، في الواقع، تمييز بين إيجابية لا واعية (وبالتأكيد عصية على اللمس)، سوف أسميها الاستشراق الكامن، ومختلف الآراء المعبر عنها حول المجتمع واللغات، والآداب ، والتاريخ، وعلم الاجتماع، الشرقية، وما اليها، والتي سأسميها الاستشراق الظاهر. إن كل تغيير في المعرفة بالشرق، مهما كان نوعه، يحدث حصرياً تقريباً في الاستشراق الظاهر؛ أما إجماعية الاستشراق الكامن ، واستقراره، وقدرته على الاستمرار فهي نوعاً، ثابتة لا تكاد تتغير. في أعمال كتاب القرن التاسع عشر الذين درستهم في الفصل الثاني، يمكن تخصيص الفروق بين أفكار كاتب وآخر عن الشرق بأنها، حصرياً، فروق ظاهرة، فروق في الشكل والأسلوب الشخصي، وهو نادراً ما كانت فروقاً في المضمون. فلم يمس أي منهم للاختراق، وبقابليته الكسلوة للتطريق؛ وذلك هو السبب في أن جميع الذين كتبوا عن الشرق، من رينان الى ماركس (من وجهة نظر عقائدية) أو من أكثر الباحثين صرامة ودقة (لين وساسي) الى أكثر الخيالات حيوية (فلوبير ونرفال)، رأوا الشرق موضعاً يتطلب العناية الغربية، وإعادة البناء الغربية، بل حتى الخلاص الغربي. وقد وُجد الشرق مكاناً معزولاً عن التيار الرئيسي للتقدم الأوروبي في العلوم، والآداب، والفنون، والاقتصاد والتجارة. وهكذا فقد بدت جميع القيم التي نُسبتْ الى الشرق، السيئ منها والمستحسن، وظائف أدائية لاهتمام غربي رفيع التخصص بالشرق. وقد كان هذا الموضع منذ حوالي الـ 1870 (ات) وعبر القسم الأول من القرن العشرين – لكن لأُعطِ عدداً من الأمثلة التي توضح ما أعنيه.

ارتبطت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر، بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية (علم الحياتية) للتفاوت العرقي. وهكذا وجدت التصنيفات العرقية القائمة في <كتاب> كوفييهْ مملكة الحيوان، و <كتاب> غوبينو مقالة في التفاوت بين العروق الانسانية و <كتاب> روبرت نوكس عروق الانسان السوداء شريكاً رغوياً في الاستشراق الكامن. والى هذه الأفكار أضيفت أفكار داروينية من الدرجة الثانية، بدا أنها تؤكد السريان "العلمي"

لتقسيم العروق الى متقدمة ومتخلفة، أو أوروبية – آرية وشرقية – أفريقية. وهكذا، فإن قضية الامبريالية بأكملها، كما نوقشت في أواخر القرن التاسع عشر من قبل أنصار الامبريالية والمناوئين لها على حد سواء، دفعت التقسيم الأنماطي الثنائي الى عروق وثقافات ومجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة (أو محكومة) خطوة الى الأمام. يطرح جون وسْتليك، مثلاً، في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولي (1894)، منظومة تقول إن أقاليم الأرض المدعوة "غير متحضرة" (وهي لفظة تحمل ثقل الافتراضات الشرقية، الى جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة. وبطريقة مماثلة، فإن جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة. وبطريقة مماثلة، فإن أفكار كتّاب مثل كارل بيترز، ليوبولد دوسوسير، وتشارلس تمبلْ تعتمد على ثنائية المتقدم المتخلف (3) التي أعتنقتْ ودعي اليها بقوة مركزية في استشراق القسم الأخير من القرن التاسع عشر.

كان الشرقيون، جنباً الى جنب مع الشعوب الأخرى الت يوصفت بأنها متخلفة، منحطة، غير متحضرة، وقاصرة عقلياً، يعاينون ضمن إطار تألّف من الحتمية الحيوية <البيولوجية> والتأنيب الأخلاقي – السياسي. وربط الشرقي، بهذه الصورة، الى عناصر في المجتمع الغربي (الجانحون، المجانين، النساء، الفقراء) بوصفهم جميعاً يشتركون في هوية أفضل وصف لها هو أنها أجنبية. ونادراً ما رُؤي الشرقيون أو نظر اليهم؛ بل لقد نُظر عبرهم، وحُللوا لا كمواطنين، أو حتى كبشر، بل كمشكلات تتطلب الحل أو الحصر ضمن حدود أو الاحتلال – حين بدأت القوى الاستعمارية تتشهى أراضيهم بشكل علني. والنقطة <المثارة هنا> هي أن مجرد تسمية شيء ما شرقياً شبكت حكماً تقييمياً صادراً سلفاً وشبكت، بالإشارة الى الشعوب التي كانت تعيش في الامبراطورية العثمانية المتفسخة، برنامجاً متضمناً للفعل.

فما دام الشرق ينتمي الى عرق محكوم، فقد كان ينبغي له أن يُحكم: لقد كان الأمر بهذه البساطة. ويتوفر المثل الكلاسيكي لمحكامة كهذه، ولفعل كهذا، في كتاب غوستاف لوبون القوانين النفسية لتطور الشعوب (1894). لكن كان ثمة استعمالات أخرى للاستشراق الكامن. فإذا كانت هذه المجموعة من الأفكار قد أتاحت للمرء أن يفصل الشرقيين عن القوى المتقدمة، المتحضرة، وإذا كان الشرق "الكلاسيكي" قد أدى الغرض كمسوغ لكلا المستشرق ولتغافله الكامل عن الشرقيين المعاصرين فإن الاستشراق الكامن شجع كذلك <نمو> تصور ذكوري شاذ، كي لا نقول بغيض، للعالم. وقد أشرت الى هذا، بطريقة عابرة، فيما سبق من مناقشتي لرينان. لقد نظر الى الذكر الشرقي في عزلة عن المجتمع الكلي الذي يعيش فيه والذي عاينه كثير من المستشرقين، مقتفين لين، بما يشبه الازدراء والخوف. وأبعد من ذلك، فإن الاستشراق نفسه كان، حصراً، إقليماً ذكورياً؛ ومثل كثير من النقابات المهنية في العصر الحديث،

فقد عاين الاستشراق نفسه ومادة دراسته من خلال غمامات جنسوية. وذلك بيّن في كتابات الرحالة والروائيين خاصة: فالنساء <فيها> عادة هن مخلوقات لقوة استيهامية لدى الذكر. وهن يعبرن عن حواسيه لا حدود لها، كما أنهن يكدن يكن غبيات، وهن، فوق كل شيء، رغوبات وعلى استعداد.

وتمثل كشك هانم، شخصية فلوبير، النموذج البدئي لهذه الكاريكاتيرات، التي كانت شائعة بما يكفي في روايات الجنس المكشوف (مثل رواية بيير لويس افروديت) التي تستقي جدتها من الشرق لاكتساب الإثارة. وعلاوةً، فإن التصور الذكوري للعالم، في تأثيره على المستشرق الممارس، يميل الى أن يكون سكونياً، متجمداً، مثبتاً الى الأبد. وتنكر على الشرق وعلى الشرقي، <في هذا التصور> عن إمكانية التطور، والتحول، والحركة الانسانية، بمعنى الكلمة الأعمق. وتوحّد هوية الشرق والشرقي، كنوعية معروفة و، في نهاية المطاف، لا متحركة أو لا منتجة، بنوع سيئ من الأبدية: ومن هنا فحين يوصف الشرق باستحسان، ترد عبارات مثل "حكمة الشرق".

ولقد اتخذ هذا الاستشراق الذكوري السكوني أشكالاً متنوعة في أواخر القرن التاسع عشر، إذ نقل من تقييم اجتماعي ضمني الى تقييم ثقافي مفخم، خصوصاً حين كان الاسلام موضوع المناقشة. ولقد هاجم مؤرخون ثقافيون محترمون، مثل ليوبولد فون رانكه وجاكوب بيركهاردت، الاسلام بعنف كأنهم كانوا يتعاملون لا مع تجريد من التشبيه التجسيمي، بل مع ثقافة سيا – دينية يمكن إصدار تعميمات عميقة حولها واعتبارها مسوغة: ففي كتابه تاريخ العالم، (1881 – 1888) تحدث رانكه عن الاسلام واصفاً هزيمته أمام الشعوب الجرمانية – الرومانية، وفي "شذرات تاريخية" (ملحوظات غير منشورة ، 1893) تحدث بيركهاردت عن الاسلام <كشيء> بائس عار، وتافه (4). وقد قام بمثل هذه العمليات الفكرية بمهارة وحماسة أبلغ بكثير، أوسفالد اشْبنغلر الذي تملأ أفكاره حول شخصية مجوسية (المثل الأعلى عليها المسلم الشرقي) كتابه تدهور الغرب (1918 – 1922) و "علم تركيب الثقافات" الذي يدعو اليه هذا الكتاب. وكان ما اعتمدت عليه هذه المفهومات للشرق المنتشرة انتشاراً واسعاً، غياب الشرق شبه الكلي في الثقافة الغربية المعاصرة كقوة أحسّ بها <الغرب> وجربها إحساساً حقيقياً أصيلاً. ولقد ظل الشرق دائماً في الغرب، ولعدد من الأسباب البينة، في موقع الخارجي والشريك الضعيف المحتوى في آن واحد. ولئن كان الدارسون الغربيون قد وعوا الشرقيين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية الى أي حد، إنهم تصوروها إما ظلاً صامتاً ينتظر المستشرق لكي يهبه الحياة، ويدخله الواقع، أونمطاً من البروليتاريا الثقافية والفكرية النافعة لنشاط المستشرق التفسيري الجليل، وضرورياً لأدائه لدوره كقاض فائق، وإنسان متفقه، وكإرادة ثقافية قوية. وأقصد هنا الى القول بأن الشرق، في المناقشات التي تتناول الشرق، غيابٌ مطلق؛ بينما يحس المرء المستشرق وما يقول حضوراً <مطلقاً>؛

بيد أن علينا ألا ننسى أن حضور المستشرق يصبح ممكناً بسبب غياب الشرق الفعلي. وتعرض حقيقة الإبدال والإزاحة هذه، كما ينبغي أن تسمى، المستشرق نفسه لشيء من الضغط لكي يقلص الشرق في عمله، حتى بعد أن يكون قد نذر قدراً كبيراً من الوقت من أجل إضاءته وشرحه. بأي طريقة أخرى يستطيع المرء أن يوضح وجود نتاج دراسي رئيسي من النمط الذي يرتبط في أذهاننا بيوليس فيلهاوزن وتيودور نوللدكه ثم وجود تلك التقريرات العارية، الكاسحة، التي تطغى عليه، وتشوه بصورة كلية تقريباً، سمعة موضوع دراستهما المختار. وهكذا كان في وسع نولدكه أن يعلن عام 1887 أن خلاصة عمله كله، كمستشرق، كانت تأكيد رأيه في "المنزلة الوضيعة" للشعوب الشرقية (5). وقد كان نولدكه، مثل كارل بكر، هيليني النزوع، أظهر حبه لليونان، بطريقة تثير الاستغراب هي إظهار كره لا ريب فيه للشرق، الشرق الذي كان، بعد كل حساب، موضوع دراسته كباحث.

تقود دراسة جال فردنبرغ القيمة والذكية جداً للاستشراق، الاسلام في مرآة الغرب، اكتناهاً لخمسة خبراء مهمين كصانعين لصورة معينة للاسلام. واستعارة الصورة – المرآة التي يستخدمها فاردنبرغ <لوصف> الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، دقيقة ملائمة. ففي عمل كل من المستشرقين البارزين <الذين يدرسهم>، ثمة رؤيا للاسلام على درجة عالية من التحيز، بل حتى من العدائية لدى أربعة منهم، كما لو أن كل كاتب منهم رأى الاسلام انعكاساً لضعفه الخاص المختار. وقد كان لك منهم متفققهاً بعمق، كما كان أسلوب، إسهامه فريداً.

وفي مجموعهم، يمثل المستشرقون الخمسة الأفضل والأقوى في تراث <الاستشراق> خلال الفترة الواقعة، بصورة تقريبية، بين الـ 1880 (ات) وسنوات ما بين الحربين <العالميتين>. غير أن تقدير إغناز غولدتسيهر لتسامح الاسلام بإزاء الديانات الأخرى أفسده كرهه لتشبيهية محمد التجسيمية وللاهوت الاسلام وفقه المفرطين في الخارجية؛ كما أفسد اهتمام دنكن بلاك ماكدونلدْ بتقوى الاسلام وسنّيته تصوره لما اعتبره مسيحية الاسلام المهرطقة: أما كارل بكر فقد جعله فهمه <الخاص> لحضارة الاسلام يرى هذه الحضارة بوصفها لا متطورة الى درجة مؤسية؛ كذلك قادت دراسات سي. سنوك هيرغرونج، التي بلغت درجة عالية من التشذيب واللطف، للتصوف الاسلامي (الذي اعتبره الجزء الأساسي من الاسلام) هذا الكاتب الى <إصدار> حكم قاس على مجدوديات التصوف الاسلامي الشالّة؛ أما توحد الهوية الفائق لدى ماسينيون مع اللاهوت الاسلامي، والشبوب العاطفي الصوفي، والفن الشعري، فقد جعله الى درجة تثير الاستغرب الفضولي عاجزاً عن أن يغفر للاسلام ما اعتبره هو ثورة الاسلام المحافظة بعمق ضد فكرة التجسد (المسيحي). و<هكذا> فإن الفروق الظاهرة بين مناهج <هؤلاء الكتّاب> تغدو <في النهاية> أقل

أهمية من إجماعهم الاستشراقي على <طبيعة> الاسلام: دونيّة كامنة. (6)

ولدراسة فاردنبرغ فضيلة إضافية هي أنها تظهر أن هؤلاء الباحثين الخمسة اشتركوا في تراث فكري ومنهجي كانت وحدته فعلاً عالمية. فمنذ المؤتمر الأول للمستشرقين عام 1873، عرف الباحثون في هذا الحقل أعمال بعضهم بعض وأحسوا حضور بعضهم بعضاً بصورة شديدة المباشرة. لكن ما لا يؤكده فاردنبرغ الى درجة كافية هو أن معظم مستشرقي أواخر القرن التاسع عشر كانوا مشدودين الى بعضهم بعضاً سياسياً كذلك. فقد انتقل سنوك هيرغرونج مباشرة من دراسته للاسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون <الإدارية> لمستعمراتها الأندونيسية المسلمة؛ كما كان ماكدونلد وماسينيون يستشاران على صعيد واسع، من قبل الإدارات الاستعمارية، كخبيرين بالقضايا الاسلامية، من شمالي افريقيا الى الباكستان؛ وكما يقول فاردنبرغ (لكن بإيجاز مفرط) فإن الباحثين الخمسة في وقت ما، صاغوا رؤيا للاسلام كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي <بأكمله> (7). وينبغي أن نضيف الى ملاحظة فاردنبرغ أن هؤلاء الخمسة الباحثين كانوا يكملون، ويوصلون الى الدرجة المطلقة من التشذيب والتنقية المحسوسين، الميل <البارز> منذ القرن السادس عشر والسابع عشر الى معالجة الشرق لا كمشكلة مكتبية غامضة وحسب بل – بعبارة ماسون – أو رسل – كـ "اقتراح جاد للتمثل الكافي الفعلية للشرق والمعرفة بما هو شرقي، لقيمة اللغة لاختراق العادات والفكر، ولاجتلاء حتى أسرار التاريخ" (8).

تحدثت سابقاً عن الاشتمال على الشرق وتمثله، كما مورسا من قبل كتّاب في اختلاف دانتي وديربيلو. وجلي أن ثمة فرقاً بين هذه الجهود وبين ما كان قد أصبح، مع نهاية القرن التاسع عشر، مشروعاً أوروبياً ثقافياً، وسياسياً، ومادياً ضخماً وصلباً وبحق. ولم يكن التدافع الاستعماري نحو أفريقيا في القرن التاسع عشر بأي شكل مقصوراً على أفريقيا، طبعاً. كما أن اختراق الشرق لم يكن كلية فكرة تالية مفاجئة، واحتدامية، بعد سنوات من الدراسات الباحثة لآسيا. بل إن ما ينبغي علينا أن نواجهه هو عملية طويلة وبطيئة من المصادرة التملكية التي حوّلت بها أوروبا نفسها، أو حوّل الوعي الأوروبي للشرق نفسه، من كونه نصّياً وتأملياً الى كونه إدارياً، واقتصادياً، بل حتى عسكرياً. ولقد كان التغير الجوهري تغيراً فضائياً وجغرافياً، أو كان، بالأحرى، تغيراً في نوعية الإدراك الجغرافي والفضائي المتعلق بالشرق. وكانت التسمية الضاربة في القدم للفضاء الجغرافي الواقع الى الشرق من أوروبا بـ "الشرقي" سياسية في جانب منها، ومذهبية في جانب، وتخيلية في جانب ثالث: ولم تكن تتضمن ترابطاً ضرورياً ين التجربة الفعلية للشرق واتلمعرفة بما هو شرقي، ومن المؤكد أن دانتي وديربيلو لم يزعما لأفكارهما الشرقية سوى أنها كانت موثّقة بتراث طويل متفقه (لا بتراث وجودي). أما حين يناقش الشرق لين، ورينان،

وبيرتن، وبضع المئات من الرحالة والباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، فإن في وسعنا أن نلحظ على الفور موقفاً أكثر حميمية بل أكثر تملكية بكثير بإزاء الشرق والأشياء الشرقية. ولقد كان الفضاء الجغرافي للشرق – في الشكل البعيد الكلاسيكي والنائي زمنياً غالباً والذي أعاد به المستشرق بناء الشرقِ، وفي الشكل الفعلي بدقة الذي عِيش فيه الشرق الحديث، ودُرس أو تُخيل – قد اخترق، أو صيغ ودرس، وامتُلك. وقد حوّل التأثير المتراكم لعقود من المعالجة الغربية السيادية الشرقَ من فضاء أجنبي الى فضاء استعماري. ولم يكن الأمر المهم في القسم الأخير من القرن التاسع عشر <السؤال> عما إذا كان الغرب قد اخترق الشرق وتملكه، بل بالأحرى كيف شعر البريطانيون والفرنسيون أنهم فعلوا ذلك.

كان الكاتب البريطاني عن الشرق، والى درجة أبعد الإداري الاستعماري البريطاني، يتعامل مع أرض لم يكن ثمة من شك في أن قوة بريطانيا فيها كانت بحق تتصاعد وتنمو، رغم أن سكانها الأصليين، كانوا، ظاهرياً، أكثر انجذاباً الى فرنسا وسبل التفكير الفرنسية. أما من حيث الفضاء الفعلي للشرق، فإن إنكلترا كانت هناك حقيقة، بينما كانت فرسنا غائبة عنه، فيما عدا كونها مغوية متقلبة تغوي الساذجين الشرقيين الجهلة. وليس ثمة من إشارة أكثر تعبيراً عن هذا الفرق النوعي في المواقف الفضائية من النظر الى ما قاله لورد كرومر في الموضوع، الذي كان قريباص الى قلبه قرباً خاصاً:

إن الأسباب التي تجعل الحضارة الفرنسية ذات درجة خاصة من الجاذبية بالنسبة للآسيويين وسكان شرقي المتوسط <الليفانت> واضحة؛ وفي واقع الأمر، أن هذه الحضارة أكثر جاذبية من حضارتي انكلترا والمانيا، بل أنها، علاوة ، أكثر سهولة للتقليد. قارن بين الانكليزي الحيي، الذي لا يظهر <انفعالاته>، بحصريته الاجتماعية وعاداته العزلوية، مع الفرنسي المفعم حيوية والمدائني، الذي لا يعرف معنى لكلمة الحياء، والذي يبدو بعد عشر دقائق على علاقة صداقة حميمة مع أي إنسان يحدث أن يلقاه صدفة.

إن شبه المتعلم الشرقي لا يدرك أن الأول <الانكليزي> يمتلك، مهما حدث، فضيلة الاخلاص، بينما يقوم الثاني غالباً بتمثيل دور. و <الشرقي> ينظر الى الانكليزي ببرود، لكنه يندفع الى أحضان الفرنسي".

وبعد ذلك، تنمو الإشارات الجنسية بصورة طبيعية نوعاً. فالفرنسي ابتسامات خاصة، وفطنة وسرعة بديهة، ورشاقة. وأزيائية؛ أما الانكليزي فمتثاقف دؤوب بيكوني، دقيق. وتقوم دعوى كرومر، طبعاً، على الصلابة الانكليزية في مقابل الإغوائية الفرنسية دون أي حضور فعلي في الواقع المصري، يتابع كرومر قائلاً:

"هل ثمة ما يثير المفاجأة في أن المصري، بملكته الفكرية الخفيفة، يعجز عن أن يرى أن مغالطة ما تكمن غالباً في جذور تفكير الفرنسي، أو أنه يفضل اللمعان السطحي عند الفرنسي على تثاقلية الانكليزي أو الألماني غير الجذابة؟ أنظر، من جديد، الى الكمال النظري لنظم الإدارة الفرنسيةالتي يبدو ظاهرياً أنها موضوعة لمواجهة كل طارئ يمكن أن يطرأ. وقارن هذه الملامح مع أنظمة الانكليزي العملية، التي تضع القواعد لبضع من النقاط الرئيسية، وتترك كمية ضخمة من التفاصيل للتقدير الفردي. إن نصف المتعلم المصري ليفضّل، بشكل طبيعي، نظام الفرنسيلأنه، من جميع النواحي الخارجية، أكثر كمالاً وأكثر سهولة في التطبيق. والمصري، علاوة، يخفق في أن يرى أن الانكليزي يرغب في إحكام نظام يلائم الحقائق التي عليه أن يتعامل معها، فيما يستند الاعراض الرئيسي على تطبيق الاجراءات الإدارية الفرنسية في مصر الى أن الحقائق ينبغي، في الغالب، أن تتكيف مع النظام الجاهز مسبقاً".

وما دام ثمة حضور بريطاني حقيقي في مصر، وما دام هذا الحضور كما يرى كرومر قائماً لا من أجل أن يدرّب العقل المصري بقدر ما هو قائم من أجل أن "يخلق شخصيته ويشكلها" فإنه ينتج عن ذلك أن الجاذبية الزائلة للفرنسي هي جاذبية الغادة الجميلة ذات "السحر المصطنع الى حد"، أما جاذبية البريطاني فإنها تنتمي الى "سيدة رزينة، متقدمة في السن ذات قيمة أخلاقية ربما كانت أعظم، لكنها ذات مظهر خارجي، أقل لذاذة" (9).

يستبطن التضاد الذي يقيمه كرومر بين المربية البريطانية الصلدة وبين الكاعب الفرنسية اللعوب موقعُ انكلترا الامتيازي في الشرق، "إن الحقائق التي على <الانكليزي> أن يتعامل معها" أكثر تعقيداً وتشابكاً وإثارة للإهتمام عموماً، بحكم كونها في يد انكلترا، من أي شيء بمقدور الفرنسي الزئبقي أن يشير اليه. وبعد سنتين من نشر كتابه مصر الحديثة (1908) هوّم كرومر فلسفياً في <كتابه> الاستعمار الروماني بسياساته التمثلية القمعية، مفضلاً، رغم كونه أكثر هلهلة نوعاً. لكن البريطانيين كانوا، فيما يتعلق بنقاط معينة، واضحين وضوحاً تاماً حتى لو بدت امبراطوريتهم "بطريقة قائمة، مهلهلة، لكنها أنجلو – ساكسونية بشكل مميز نمطي" حائرة بين "إحدى قاعدتين – احتلال عسكري واسع أو مبدأ القومية [للعروق المحكومة]". بيد أن هذه الحيرة كانت في نهاية المطاف جامعية نظرية، لأن كرومر وبريطانيا نفسها في الواقع العملي كانا قد اختارا الوقوف ضد "مبدأ القومية". ثم أنه كان ثمة أشياء أخرى تنبغي ملاحظتها. إحدها أن يكن مستحسناً. وثالثها – وأهمها – أن كرومر تصور أن الحضور الامبريالي البريطاني في المستعمرات الشرقية ترك أثراً باقياً، كي لا نقول زلزالياً، على العقول والمجتمعات ، في الشرق. وتكاد الاستعارة التي اختارها كرومر للتعبير عن هذا التأثير أن تكون لاهوتية، فقد كانت فكرة الاختراق الغربي لمساحات الشرق الشاسعة بالغة القوة التجذر في ذهن كرومر. لذلك قال "إن البلاد التي عبرتْ عليها مرة أنفاس الغرب – المثقلة

بالفكر العلمي، والتي تركت عليها هذه الأنفاس في عبورها علامةً قادرةً على البقاء، لا يمكن أن تعود كما كنت من قبل" (10).

على أية حال، كان كرومر على أصعدة كهذه أبعد ما يكون عن الذكاء الأصيل، فقد كان ما رآه والطريقة التي عبر بها عنه شيئاً متداولاً بين زملائه في كلا المؤسسة الامبريالية ومجتمع المفكرين. وهذا الاجماع صحيح الى درجة تستحق اللحظ فيما يخص زملاء كرومر نوّاب الملك، كيرزن، وسوتنهام، ولوغرد. وقد تحدث لورد كيرز، بشكل خاص، دائماً باللغة الامبريالية السائدة. والى حد أكثر بروزاً حتى من كرومر، حدد كيرزن العلاقة بين بريطانيا والشرق في إطار الامتلاك، في إطار فضاء جغرافي واسع يمتلكه كلية سيدٌ مستعمر كفوء. وقد قال إن الامبراطورية بالنسبة له كانت لا "موضوعاً للطموح" بل "أولاً، والى الدرجة القصوى حقيقة تاريخية، وسياسية، واجتماعية عظيمة". وفي 1909 ذكّر الوفود المشاركة في اجتماع مؤتمر الصحافة الامبراطوري في أكسفورد بـ "أننا ندرّب هنا ونبعث اليكم حكامكم وإدارييكم، وقضاتكم، ومعلميكم ووعّاظكم، ومحاميكم". وقد كان لهذه النظرة التعليمية تقريباً للامبراطورية، بالنسبة لكيرزن، وضعية إطارية محددة في آسيا التي جعلت المرء، كما عبر مرة، "يقف ويفكر":

"أحب أحياناً أن أصور لنفسي هذا النسيج الامبراطوري العظيم في صورة بنية هائلة تشبه، قصراً للفن" من قصور تنيسّون، قصراً، أساساته في هذه البلاد، حيث وضعت وينبغي أن يحتفظ بها على أيد بريطانية، لكن المستعمرات تشكل أعمدته؛ وعالياً فوق كل شيء آخر يسبح الاتساع الهائل لقبة آسيوية" (11).

وكان كيرزن وكرومر معاً، وفي ذهنيهما هذا القصر التنيسوني للفن، عضوين متحمسين في لجنة دوائرية شكلت عام 1909 لتمارس الضغط من أجل خلق مدرسة للدراسات الشرقية. وعدا عن ملاحظته الأسيانة بأنه لو كان يتقن اللغة المحكية لكان ذلك أعانه خلال "جولاته في الهند زمن المجاعة" قدم كيرزن الحجج من أجل إنشاء الدراسات الشرقية بوصف ذلك جزءاً من المسؤولية البريطانية تجاه الشرق. وفي 27 أيلول 1909 أخبر مجلس اللوردات بأن:

"ألفتنا، لا لغات شعوب الشرق وحسب، بل لعاداتهم، ومشاعرهم، وتقاليدهم، وتراثهم، وتاريخهم، ودياناتهم، ومقدرتنا على فهم ما يمكن تسميته عبقرية الشرق، هما الأساس الوحيد الذي يحتمل أن يجعلنا قادرين على أن نحتفظ في المستقبل بالموقع الذي نلناه. وما من خطوة يمكن أن تخطى لتعزيز هذا الموقع يمكن أن تعتبر غير جديرة بعناية حكومة جلالته أو بمناظرة في مجلس اللوردات".

وبعد ذلك بخمس سنوات، في مؤتمر عقد في مانْشنْ هاوْسْ حول الموضوع، وضع كيرزن النقاط على الحروف. لم تكن الدراسات الشرقية كماليات فكرية، بل كانت، كما قال: -

"التزاماً امبراطورياً عظيماً، ففي رأيي أن تأسيس مدرسة كهذه [للدراسات الشرقية – وهي المدرسة التي أصبحت فيما بعد مدرسة جامعة لندن للدراسات الشرقية والافريقية] في لندن هو جزء ضروري من تأثيث الامبراطورية. إن الذين قضوا منا عدداً من السنوات في الشرق، بصفة أو بأخرى، والذين يعتبرون ذلك الجزء الأعظم سعادة من حياتهم، ويؤمنون بأن العمل الذي قاموا به هناك، كبيراً كان أو صغيراً، هو أسمى درجات المسؤولية التي يمكن أن توضع على عاتق انكليزي، ليشعرون بأن ثمة فجوة في إعداداتنا القومية ينبغي، بتأكيد، أن تسد، وأن أولئك الذين يشاركون، من العاملين في مدينة لندن*، في سدّ هذه الفجوة عن طريق الدعم المالي أو أي شكل آخر من العون الفعال والعملي، يؤدون واجباً وطنياً تجاه الامبراطورية ويعلون شأن قضية الانسان والمشاعر الطبية بين بني البشر" (12).

وتنبع أفكار كيرزن عن الدراسات الشرقية، الى حد بعيد جداً، بصورة منطقية من حوالي قرن من الإدارة النفعية البريطانية للمستعمرات الشرقية، ومن الفلسفة المتعلقة بهذه المستعمرات.

وقد كان تأثير بنتام <والأخوين> مل على الحكم البريطاني في الشرق (وبخاصة الهند) تأثيراً عميقاً، وكان فعالاً في الاستغناء عن الإفراط في التنظيم والابتداع، وبدلاً من ذلك، كما أظهر إردك ستوكْس بصورة مقنعة، فقد اندمجت النفعية مع تراث التحررية والايفانجيلية إذ أكدت فلسفات الحكم البريطاني في الشرق على الأهمية العقلانية لجهاز تنفيذي قوي مسلح بتشريعات قانونية وقضائية مختلفة، ونظام من المذاهب حول أمور كالحدود وأجور الأراضي، وسلطة امبراطورية مشرفة غير قابلة للتقليص، في كل مكان (13). وكان حجر الزاوية في النظام كله معرفة بالشرق مصفاة باستمرار. بحيث أن تسارع حركة المجتمعات التقليدية وتحولها الىمجتمعات تجارية لن يؤدي الى خسارة في السيطرة البريطانية الأبوية، أو خسارة في لاعائدات المالية. على أي حال، حين أشار كيرزن، بطريقة تكاد تخلو من الأناقة، الى الدراسات الشرقية باعتبارها "الأثاث الضروري للإمبراطورية" فقد كان يضع في صورة سكونية الصفقات التي أتم بها الانكليز والسكان الأصليون تبادلاتهم التجارية وحافظوا على مواقعهم، فقد كان الشرق منذ أيام سير وليم جونز، في آن واحد، المكان الذي حكمته بريطانيا وما عرفته بريطانيا عنه. وكان التطابق بين الجغرافيا والمعرفة والقوة، وبريطانيا دائماً في موقع السيد، كاملاً. فإن يكون المرء قد قال، كما فعل كيرزن مرة. "إن الشرق جامعة لا يحصل الدارس فيها أبداً على

شهاجته" هو طريقة أخرى للقول إن الشرق كان يتطلب وجود المرء فيه بصورة أبدية نوعاً (14).

لكنما، كانت هناك القوى الأوروبية الأخرى، وبينها فرنسا وروسيا، التي جعلت الوجود البريطاني دائماً وجوداً مهدداً (ربما هامشياً). وقد كان كيرزن يعي بالتأكيد أن جميع القوى الغربية الرئيسية كانت تشعر بإزاء العالم شعور بريطانيا بإزائه. وقد كان تحويل الجغرافية من موضوع "ممل ومتحذلق" – وهي عبارة كيرزن عما كان الآن قد سقط من الجغرافية كموضوع جامعي – الى "أكثر العلوم مدائنية" دليلاً بالضبط على وجود ذلك النزوع الغربي الشائع. ولم يقم كيرزن بإخبار الجمعية الجغرافية، التي كان رئيساً لها، عام 1909 بما يلي لغير ما سبب: -

"لقد حدثت ثورة مطلقة، لا في طريقة تعليم الجغرافية ومناهجه فقط، بل في التقدير الذي تلقاه لدى الرأي العام. فنحن اليوم نهتبر المعرفة الجغرافية جزءاً أساسياً منالمعرفة بصورة عامة. وبدعم من الجغرافية، لا بأي طريقة أخرى، يتاح لنا أن نفهم عمل القوى الطبيعية العظيمة، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، وتوسيع الحدود، وتطور الدول، والانجازات الرائعة للطاقات الانسانية في مظاهرها المتنوعة. ونحن نعترف بالجغرافية كوصيفة للتاريخ . . . . . والجغرافية، أيضاً، علم من أخوات الاقتصاد والسياسة؛ وإنه لمعروف لكل من حاول أن يدرس الجغرافية منا أنك لحظة تشذ من حقل الجغرافية تجد نفسك عبر حدود علوم الأرض (الجيولوجية)، وعلم الحيوان، وعلم الأعراق (أثنولوجي)، والكيمياء والفيزياء وجميع العلوم النسبية تقريباً. ولذلك فإن لدينا المسوغ للقول بأن الجغرافية أحد العلوم الأولى، والأهم، وأنها جزء من التجهيزات الضرورية لتحقيق تصور سليم للمواطنية، وأنها عنصر مساعد لا غنى عنه لانتاج رجل الشؤون العامة" (15).

كانت الجغرافية، جوهرياً، الأساس المادي للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغير على جغرافيته وتجذرت فيها. وهكذا، فمن جهة أولى، غذّى الشرق الجغرافي سكانه، وضمن خصائصهم، وحدد خصوصيتهم، ومن جهة أخرى، استجدى الشرق الجغرافي اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقاً والغرب غرباً – بواحدة من هذه المفارقات الضدية التي تنكشف عنها في كثير من الأحيان المعرفة المنظمة. وكانت مدائنية الجغرافيا في ذهن كيرزن هي أهميتها الكونية للغرب بأكمله، الذي كانت علاقته ببقية العالم علاقة تشهٍّ صريح: بيد أن الشهية الجغرافية كانت أيضاً قادرة على أن تتلبس الحياد الأخلاقي الذي يتصف به حافزٌ معرفي للاكتشاف وللاستقرار، وللكشف – كما يحدث حين يعترف مارلو في قلب الظلمة أن في نفسه شبوباً عاطفياً بإزاء الخرائط:

"كنت أحدّق لساعات الى أميركا الجنوبية، أو أفريقيا، أو أستراليا، وأغيب في إيجاد الاستكشاف كلها. وفي ذلك الوقت كان ثمة فضاءات خالية كثيرة على الأرض وحين كنت أرى واحداً يبدو جذباً بشكل خاص على الخريطة (لكنها جميعاً تبدو كذلك) كنت أضع إصبعي عليه وأقول، حين أكبر سأذهب الى هناك" (16).

قبل أن يقول مارلو هذا بسبعين سنة أو ما يقاربها، لم يُقلق لامارتين أن ما كان على الخريطة فضاءً خالياً كان مسكوناً من قبل سكان أصليين، كما لم يكن ثمة من تحفظ، فطرياً، في ذهن إمر دو فاتل، المرجع الثقة السويسري – البروسي في القانون الدولي حين دعا الدول الأوروبية في سنة 1758 الىتملك الأراضي التي لا تسكنها سوى قبائل رحل وحسب (17).

وكان المهم هو أن يسبغ الوقار والعزة على الفتح البسيط عن طريق فكرة ما، أن تحال الشهية لاكتساب فضاء جغرافي أرحب الى نظرية حول العلاقة الخاصة بين الجغرافية، من جهة، وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة، من جهة أخرى. لكنما كان ثمة إسهام فرنسي متميز أيضاً في هذه العقلنات.

مع نهاية القرن التاسع عشر، تطابقت الظروف السياسية والفكرية في فرنسا بما يكفي لجعل الجغرافية والمضاربة الجغرافية (بالمعنيين اللذين تمتلكهما الكلمة) طريقة قومية لتزجية الفراغ. وكان المناخ العام للرأي في أوروبا ملائماً؛ كما كانت نجاحات الامبريالية البريطانية بالتأكيد تشهد شهادة كافية لمنجزاتها. ومع ذلك، فإن بريطانيا كانت قد بدت دائماً بالنسبة لفرنسا وللمفكرين الفرنسيين بالموضوع وكأنها تسدّ الطريق حتى أمام نجاح نسبي لدور امبريالي فرنسي في الشرق. وقبل الحرب الفرنسية – البروسية كان ثمة قدر كبير من التفكير السياسي الرغبوي حول الشرق وهو تفكير لم يكن مقصوراً على الشعراء والروائيين. ها هوذا سان – مارك جيراردان، مثلاً، يكتب في مجلة العالمين * في 15 آذار 1862:
-

"إن لدى فرنسا الكثير <مما يجب> أن تفعله في الشرق، لأن الشرق يتوقع منها الكثير. بل إن الشرق ليطلب منها حتى أكثر مما تستطيع أن تفعله: فالشرق سيعهد لفرنسا عن طيب خاطر بالمسؤولية الكاملة عن مستقبله، مما سيشكل خطراً كبيراً على فرنسا وعلى الشرق. أما على فرنسا فلأنها، بسبب من استعدادها لتبني قضايا الشعوب المعذبة، غالباً ما تأخذ على عاتقها أكثر مما تستطيع أن تحقق من التزامات. وأما بالنسبة للشرق، فلأن أي شعب ينتظر مصيره من الخارج لن يكون أبداً إلا حالة قلقة، ولأنه ليس ثمة من خلاص للأمم إذ ذلك الخلاص الذي تصنعه لأنفسها" (18).

كان دزارئيلي سيقول دون شك، كما قال مراراً، عن آراء كهذه، أن فرنسا ليس لها إلا "مصالح عاطفية" في سورية (وهي "الشرق" الذي عنه كان جيراردان يكتب). وكانت اختلاقية "السكان الذين يقاسون" طبعاً قد استخدمت من قبل نابليون حين حاول استمالة المصريين باسمهم <للثورة> ضد الأتراك ومن أجل الاسلام. وكان السكان المقاسون في الشرق أثناء الثلاثينات، والأربعينات، والخمسينات، والستينات يقتصرون على الأقليات المسيحية في سورية . ولم يكن ثمة من سجل لكون "الشرق" يسترحم فرنسا من أجل خلاصه. وكان سيكون أكثر صدقاً أن يقال إن بريطانيا قد اعترضت طيق فرنسا في الشرق. ذلك أنه حتى إذا كانت فرنسا قد شعرب شعوراً صادقاً أصيلاً بالتزام تجاه الشرق (وكان ثمة فرنسيون شعروا بذلك) فلم يكن في وسع فرنسا أن تفعل إلا القليل لتقف حاجزاً بين بريطانيا والكتلة الهائلة من الأرض التي سيطرت عليها من الهند الى المتوسط.

كان بين النتائج الأكثر أهمية لحرب 1870 في فرنسا الازدهار الضخم للجمعيات الجغرافية وتجدد المطالبة بقوة بالحصول على <مزيد من> البقاع. وفي نهاية 1871 أعلنت الجمعية الجغرافية الباريسية أنها لم تعد مقصورة على "التكهن العلمي" وحثتْ المواطنين "ألا ينسوا أن غلبتنا السابقة تعرضت للتحدي يوم تخلينا عنالمنافسة في هزيمة الحضارة البربرية". وأكد غليوم ديبينغ، أحد قادة ما صار يعرف باسم الحركة الجغرافية عام 1881، أنه خلال انتصارات الجغرافية العلمية البروسية على الهلهلة الاستراتيجية الفرنسية. وقد رعت المجلة الرسمية الحكومية عدداً بعد عدد تتمركز حول فضائل الاستكشافات الجغرافية والمغامرة الاستعمارية (وأرباحهما)؛ وكان في وسع المواطن أن يتعلم في عدد واحد من مقالة دوليسبس عن "ألفرص المتاحة في أفريقيا" ومن مقالة غارنيير عن "استكشاف النهر الأزرق"، وسرعان ما أفسحت الجغرافية العلمية المكان "للجغرافيا التجارية"، إذ بدأ الارتباط بين الكبرياء القومية في الإنجاز العلمي والحضاري وبين الدافع الأولي للربح يدفع قدماً ليحوّل الى دعم للاكتساب الاستعماري – وبكلمات أحد المتحمسين "شكلت الجمعيات الجغرافية من أجل أن تكسر قيد السحر القاتل الذي يشدنا الى شواطئنا". ودعماً لهذا البحث المحرر فقد نسجت شتى أنواع المخططات، بما فيها تجنيد جول فرْن – الذي جلا "نجاحه الذي لا يصدق" كما وصف، العقل العلمي في ذروة ساحقة من ذرى الاستدلال المنطقي – ليقود "حملة حول العالم للاستكشاف العلمي"، وخطة لخلق بحر هائل جديد جنوب شواطئ شمال أفريقيا. بالإضافة الى مشروع "لربط" الجزائر بالسنغال بخط حديدي "شريط من الفولاذ" كما أسماه أصحاب المشروع. (19)

كان قدر كبير من الحمى التوسعية في فرنسا خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وليد رغبة صريحة للتعويض عن النصر البروسي في 1870 –

1871و، الى حد لا يقل أهمية، وليد رغبة لمضاهاة الانجازات الامبريالية البريطانية. ولقد كانت الرغبة الأخيرة من القوة، كما كانت نابعة من تراث طويل من المنافسة الانكلو – فرنسية في الشرق، بحيث أن فرنسا بدت حرفياً مشبوحة ببريطانيا، حريصة في كل ما يتعلق بالشرق على اللحاق بالبريطانيين ومحاكاتهم. وحين صاغت الجمعية الجامعية للهند الصينية في أواخر الـ 1870 (ات) أهدافها وجدت مهماً أن "تدخل الهند الصينية في مجال الاستشراق" لماذا؟ من أجل أن تحيل صين كوشين الى "هند فرنسية"! وقد عزا العسكريون الى عدم وجود ممتلكات استعمارية كبيرة لفرنسا ذلك المزيج من الضعف العسكري والتجاري أثناء الحرب ضد بروسيا، كي لا تقول شيئاً عن الشعور العريق والصريح بالنقص، استعمارياً، بالمقارنة مع بريطانيا. وقد طرح جغرافي بارز هو لارونسيير لونوري منظومة تقول إن قوة توسع العروق الأوروبية وأسبابه وعناصره وتأثيراته على المصائر البشرية ستشكل <مادة> دراسة جميلة للمؤرخين في المستقبل، بيد أن التوسع الاستعماري لا يمكن أن يتم إلا إذا لذت الشعوب البيضاء تذوقها للرحلات وهو علامة على تفوقها وسموها الفكريين. (20)

من أطروحات كهذه نشأت الفِكرة المعتنقة بشكل واسع عن الشرق باعتباره فضاء جغرافياً ينبغي أن يُزرع ويُحصد ويحرس. ونتيجة فقد تكاثرت الصور الزراعية للاهتمام بالشرق، كما تكاثرت صور العناية الجنسية الصريحة به. وفيما يلي دفقٌ نمطي كتبه غابريل شارم عام 1880:

"في ذلك اليوم الذي لن نعود فيه موجودين في الشرق، وحينما تكون قوى أوروبية عظيمة أخرى، ستكون تجارتنا في المتوسط ومستقبلنا في آسيا، وحركة سفننا في الموانئ الجنوبية قد بلغت نهايتها، وسينضب واحدٌ من أكثر مصادر ثروتنا القومية ثراء وإثماراً (تأكيد الكلمات الأخيرة مضاف)" وقد أحكم مفكر آخر، ليروا – بوالو هذه الفلسفة الى درجة أبعد:

"إن مجتمعنا ما يستَعْمر حين يكون هو نفسه قد وصل درجة عالية من النضج والقوة، فهو ينجب، ويحمي ، ويصنع مجتمعاً جديداً في شروط جيدة من التطور، ويصل به الى الخصوبة، مجتمعاً أنجبه هو بنفسه. فالاستعمار أحد أكثر ظواهر الفيزياء الاجتماعية تعقيداً أو تشابكاً ورهافة".

هذه المساواة بين إعادة إنتاج الذات والاستعمار قادت ليروا – بوالو الى الفكرة الشنيعة شيئاً ما، وهي أن أي شيء يمتلك الحيوية في مجتمع حديث "يكبّر ويضاعف عن طريق فيض نشاطه المتفجر حيوية على الخارج" ولذلك قال:

"فالاستعمار هو القوة التوسعية لدى شعب ما؛ هو قدرته على إعادة إنتاج نفسه؛ هو اتساعه وتضاعفه عبر الفضاء؛ هو إخضاع الكون أو جزء هائل منه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه" (21).

والنقطة هنا هي أن فضاء أقاليم أضعف وناقصة النمو كالشرق عُوْن بوصفه شيئاً يتطلب الاهتمام الفرنسي والاختراق، والإخصاب المنوي، وبإيجاز الاستعمار. وقد قضت التصورات الجغرافية، حرفياً ومجازياً، على الكيانات المنفصلة المتميزة التي ضمتها الحدود. وقا فاض الباحثون، والإداريون، والجغرافيون ، والوكلاء التجاريون الفرنسيون الى درجة لا تقل عن متعهد ذي رؤيا مثل دوليسبس، الذي كانت خططه تهدف الى تحرير الشرق والغرب من قيودهما الجغرافية، بنشاطهم المتفجر حيوية على الشرق الكسول الأنثوي. وكان ثمة الجمعيات الجغرافية، التي فاقت في إعدادا وعضويتها أوروبا كلها بضعفين، وكان ثمة المنظمات القوية مثل اللجنة الآسيوية الفرنسية، واللجنة الشرقية؛ وكان ثمة الجمعيات المتفقهة وأبرزها الجمعية الآسيوية، بتنظيمها وعضويتها المتجذرة بقوة في الجامعات والمعاهد والحكومة.

وقد جعلت كل منها، بطريقتها الخاصة المصالح الفرنسية أكثر حقيقية وأكبر حجماً، وكان على قرن كامل تقريباً مما بدا الآن دراسة سلبية للشرق، أن ينتهي. إذ بدأت فرنسا تلعب دورها الذي تفرضه عليها مسؤوليتها التي تتجاوز حدودها الوطنية الى بقاع أخرى خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

في المنطقة الوحيدة من الشرق حيث تقاطعت، بالمعنى الحرفي، المصالح البريطانية، والفرنسية – وهي أراضي الامبراطورية العثمانية التي كانت الآن مريضة حتى اليأس – تدبر الخصمان نزاعهما بانسجام كامل ومميز لهما تقريباً. فقد كانت بريطانيا في مصر وما بين النهرين. وعبر سلسلة من المعاهدات شبه الأختلاقية (الروائية) مع الزعماء المحليين (الذين كانوا دون حول ولا قوة) سيطرت على البحر الأحمر والخليج الفارسي وقناة السويس بالإضافة الى الكتلة من الأرض الفاصلة بين البحر المتوسط والهند. أما فرنسا فقد بدت بالمقابل محكوماً عليها بأن تحوّم فوق الشرق وتحط بين آن وآن لتنفذ مخططات تكرر نجاح دوليسبس في القناة وقد كانت هذه المخططات في معظمها مشاريع خطوط حديدية كذلك الذي مُدّ عبر الأراضي البريطانية نوعاً، الخط الممتد من سورية الى ما بين النهرين. وإضافة الى ذلك فقد اعتبرت فرنسا نفسها حامية للأقليات المسيحية – الموارنة، الكلدانيين، النسطوريين. إلا أن بريطانيا وفرنسا كانتا متفقتين مبدئياً على ضرورة تقسيمتركيا الآسيوية حين يحين الأوان.

وقد كانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب الأولى وخلالها مصممةً على أن تحتزّ الشرق الأدنى أولاً الى مناطق نفوذ، ثم الى مناطق محمية (أو محتلة). وفي فرنسا تمحرقت عاطفة التوسع التي كانت قد تشكلت في ذروة ازدهار الحركة الجغرافية، في معظمها، على خطط تقسيم تركيا الآسيوية الى درجة أن "حملة صحفية مشهورة بدأت" في باريس عام

1914 لتحقيق هذا الغرض (22). وفي انكلترا، خُوّل عدد كبير من اللجان السلطة لدراسة أفضل الطرق لتقسيم الشرق وتقديم توصيات بالسياسات الواجب اتباعها لذلك. ومن اللجان كلجنة بنسن، انبثقت الفرق الانكلو – فرنسية التي كان أشهرها تلك التي ترأسها مارك سايكس وجورج بيكو. وكان التقسيم المتساوي للفضاء الجغرافي القاعدة التي بنيت عليها هذه الخطط التي كانت محاولات مقصودة أيضاً لتخفيف حدة النزاع الانكليزي – الفرنسي. إذ أنه، كما عبر عن ذلك سايكس في مذكرة له:

"كان واضحاً أن انتفاضة عربية ستحدث عاجلاً أو آجلاً، وأن الفرنسيين ونحن ينبغي أن نكون على علاقات أفضل إذا كان لهذه الانتفاضةألا تكون نقمة بدلاً من كونها نعمة . . . . . ." (23).

وبقيت العداوات. وأضيف اليها عامل الإثارة الذي خلقه برنامج ولسن لتقرير المصير القومي الذي بدا، كما لاحظ ساكيس نفسه، كأنه ينقض من الأساس الهيكل العظمي للمخططات الاستعمارية والتجزيئية التي كانت القوى <العظمى> قد اتفقت عليها. لكن هذا ليس المجال المناسب لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى المتناهي والمثير للجدل الحاد في أوائل القرن العشرين ومصير (هذه المنطقة) يقرر فيما بين القوى، والسلالات الأصلية، والأحزاب والحركات القومية المتعددة، والصهيونية. ومِا يعنينا بشكل أكثر مباشرة هو الإطار المعرفي الغريب الذي كان الشرق يعاين من خلاله، والذي انبثقت منه تصرفات القوى. ذلك أن بريطانيا وفرنسا، على الرغم من خلافاتهما، عاينتا الشرق بوصفه كياناً جغرافياً وثقافياً وسياسياً وسكانياً <ديموغرافياً> واجتماعياً وتاريخياً – آمنتا بأنهما تمتلكان تخويلاً تقليدياً للتصرف به وتقرير مصيره. ولم يكن الشرق بالنسبة لهما اكتشافاً مفاجئاً أو مجرد مصادفة تاريخية بل كان مساحة الى الشرق من أوروبا تتحدد قيمتها االرئيسية، باتفاق، في إطار أوروبا، وبشكل أدق ، في إطار يدعي لأوروبا – للعلم الأوروبي، والبحث الأوروبي، والفهم والإدارة الأوروبيين – على وجه التخصيص فضل جعل الشرق ما كانه الآن. ولقد كان هذا الإنجاز – سواء أكان ذلك بقصد أو دون قصد – مما حققه الاستشراق الحديث.

كان ثمة طريقتان رئيسيتان أسلم بهما الاستشراق الشرق الى الغرب في أوائل القرن العشرين. كانت الأولى عن طريق مقدرات النشر التي يمتلكها التعليم الحديث، وجهازه الانتشاري في المهن المتفقهة، والجامعات، والجمعيات المحترفة، والمنظمات الجغرافية والاستكشافية، وصناعة النشر. وقد بنت هذه جميعاً، كما رأينا، على السلطة المرجعية الامتيازية للرواد من الباحثين، والمسافرين، والشعراء، الذين كانت رؤياهم التراكمية قد خلقت شرقاً جوهرانياً؛ وكان المظهر المذهبي – أو التسبيحي – لمثل هذا الشرق هو ما أسميه هنا الاستشراق الكامن، ذلك أن الاستشراق الكامن زوّد أي إنسان يود أن يصدر تقريراً ذا بال عن

الشرق بمقدرة إفصاحية يمكن استخدامها، أو بالأحرى تجنيدها، وتحويلها الى إنشاء معقول يصلح للمناسبة المحسوسة الحاضرة. وهكذا، فحين تحدث بلفور عن الشرق في مجلس العموم <البريطاني> عام 1910، لا بد أنه كان في ذهنه تلك المقدرات الإفصاحية في لغة عصره السائدة والعقلانية الى درجة مقبولة والتي يمكن عن طريقها لشيء ما أن يسمى "شرقياً" وأن يتحدث عنه دون خطر وجود قدر كبير من الإبهام. لكن الاستشراق الكامن، مثل جميع المقدرات الافصاحية الأخرى والانشاءات التي تجعلها ممكنةً، كان محافظاً بعمق – أي مكرساً للحفاظ على نفسه. وكان هذا الاستشراق الذي نقله جيل عن جيل جزءاً من الثقافة، ولغة "للتعبير" عن جزء من الواقع بقدر ما كانت الهندسة أو الفيزياء كذلك. ولقد ارتهن الاستشراق وجوده لا على انفتاحه واستعداده لتلقي الشرق، بل بالعكس على إطراده التكراري الداخلي فيما يخص إرادة القوة المكونة له بإزاء الشرق. وبهذه الطريقة استطاع الاستشراق أن يبقى رغم الثورات والحروب العالمية، والتمزيق الحرفي للامبراطوريات.

كانت الوسيلة الثانية التي أسلم بها الاستشراق الشرق للغرب نتيجة لتقاطع هام. فقد كان المستشرقون لعقود قد تحدثوا عن الشرق، وترجموا النصوص وفسّروا الحضارات، والأديان ، والسلالات، والثقافات، والعقليات، كمواضيع جامعية، محجوبة عن أوروبا بحكم أجنبيتها الت يلا تقلّد. وكان المستشرق خبيراً، مثل ساسي ورينان، وظيفته في المجتمع أن يفسّر الشرق ويترجمه لأبناء قومه. وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق، بصورة أساسية، تأويلية، فإذا وقف المستشرق الباحث أمام حضارة أو منجزة ثقافية نائية لا تكاد تفهم، قلّص الإيهام عن طريق الترجمة، والتصوير المتعاطف، والإدراك الداخلي للشيء الذي يصعب الوصول اليه. بيد أن المستشرق بقي خارج الشرق الذي بقي نائياً عن الغرب، عصياً عليه مهما جُعل يبدو مفهوماً. وقد عبر عن هذه المسافة الثقافية، الزمانية، الجغرافية، باستعارات العمق، والسرية والوعد الجنسي. وقد تسربت عبارات مثل "حجاب العروس الشرقية" و "الشرق اللغزي الذي لا يكتنه" الى اللغة السائدة واستقرت فيها غير أن المسافة بينا لشرق والغرب كانت، بما يكاد يكون مفارقة ضدية، في طريقها الى التضاؤل خلال القرن التاسع عشر كله. فمع تنامي المواجهات التجارية والسياسية، والوجودية الأخرى بين الشرق والغرب (بطرق ما برحنا نناقشها عبر هذه الدراسة)، ظهر توتر بين المذهبيات الجامدة للاستشراق الكامن، الذي استقى الدعم من دراسات الشرق "الكلاسيكي"، والأوصاف التي أفصح عنها المسافرون والحجاج، ورجال الدولة ومن شابههم، لشرق حاضر، حديث ظاهر. وفي لحظة يستحيل تحديدها بدقة، أدى التوتر الى تقاطع لنمطي الاستشراق. وقد يكون هذا التقاطع حدث – وهذا مجرد تكهن – حين أخذ المستشرقون، بدءاً من ساسي، على عاتقهم، أني قدموا النصح للحكومات حول ماهية الشرق المعاصر وطبيعته. وهنا اكتسب دور الخبير المدرب والمجهز تدريباً وتجهيزاً خاصين أبعاداً إضافية؛ فقد كان يمكن اعتبار

المستشرق العميل الخاص للقوة الغربية في محاولتها <لرسم> سياسة تجاه الشرق. وشعر كل مسافر أوروبي متفقه (أو غير متفقه) في الشرق بأنه ممثل غربي استطاع النفوذ الى ما تحت طبقات الإبهام. ويصدق هذا بوضوح على بيرتن، ولين، وداوتي، وفلوبير، والشخصيات الرئيسية الأخرى التي ما فتئت أناقشها.

اكتسبت اكتشافات الغربيين حول الشرق الظاهر والحديث طبيعة ملحة ضاغطة مع تزايد الاكتساب الغربي للأرض في الشرق. وهكذا، فإن ما حدده المستشرق الباحث بأنه الشرق "الجوهري" تعرض أحياناً للنقض، لكنه في كثير من الأحيان تلقّى التأكيد والإثبات، حين أصبح الشرق واجباً إدارياً فعلياً. ولا شك أن نظريات كرومر حول الشرقي – وهي نظريات اكتسبت من سجل المحفوظات الاستشراقي التقليدي – وجدت تسويغاً وافراً حين قام كرومر بحكم ملايين من الشرقيين في الواقع الفعلي. ولم يكن هذا بأقل صدقاً فيما يتعلق بالتجربة الفرنسية في سورية، وشمال أفريقيا، وأمكنة أخرى من المستعمرات الفرنسية على قلتها، لكن التقاطع بين مذهب الاستشراق الكامن، وبين تجربة الاستشراق الظاهر لم يبلغ في أي وقت آخر ما بلغه من الاحتدامية عندما كانت بريطانيا وفرنسا، نتيجة للحرب العالمية الأولى، تقومان بمسح <جغرافي> لتركية الآسيوية من أجل تقطيعها. فهناك، ممدداً على طاولة عمليات جراحية، كان رجل أوروبا المريض، مجلواً بضعفه كله، بخصائصه المميزة كلها، وبخطوط تضاريسه كلها. وقد لعب المستشرق، بمعرفته الخاصة، دوراً لا تقدر أهميته في هذه الجراحة. لقد كان ثمة لمحات سابقة لدوره الحاسم كعميل سري داخل الشرق حين أرسل الباحث البريطاني إدوارد هنري بالمر الى سيناء عام 1882 ليقدّر المشاعر ضد بريطانيا وإمكانية تجنيدها لحساب ثورة عرابي، ولقد قضى بالمر أثناء ذلك، لكنه لم يكن إلا الأقل نجاحاً بين الذين قدموا خدمات مشابهة للامبراورية، هذه الخدمات التي أصبحت الآن عملاً جاداً ذا متطلباتت شاقة يعهد به الى "الخبراء" الاقليميين. ولم يكن عبثاً أن مستشرقاً آخر هو دي. جي. هوغارث، مؤلف المسرد المشهور لاستكشاف شبه الجزيرة العربية ذي العنوان الملائم تماماً اختراق الجزيرة العربية (1904) (24) عين رئيساً للمكتب العربي في القاهرة خلال الحرب العالمية الأولى. كما لم تكن مصادفة أن رجالاً ونساءً مثل جرترود بل، تي. إي. لورنس، وسانت جون فيلبي، وجميعهم خبراء شرقيون، أرسلوا الى الشرق كعملاء للامبراطورية، وأصدقاء للشرق وصائغين لبدائل سياسية بسبب معرفتهم لاحميمة الخابرة للشرق والشرقيين. لقد شكل هؤلاء "عصبة" – كما سماها لورنس مرة – وكانت تشدهم مفهومات متناقضة وتشابهات شخصية فردية عظيمة، توحد للهوية بالشرق، وتعاطف حدسي معه، وحس شخصي مصون بحرص شديد بالرسالة في الشرق، وشذوذية سلوكية مميزة تُرعى وتُنمّى، ثم عدم رضى نهائي عن الشرق. وقد كان الشرق لهم جميعاً تجربتهم المباشرة الغربية له. وفيهم وجد الاستشراق والخبرة الفعالة في التعامل

مع الشرق شكلهما الأوروبي النهائي قبل أن تزول الامبراطورية وتنقل تراثها لمرشحين آخرين للعب دور القوة المسيطرة.

لم يكن مثل هؤلاء الفرديين أشخاصاً جامعيين. لكنهم انتفعوا، كما سنرى قريباً، بالدراسة الجامعية للشرق دون أن ينتموا، بأي معنى، الى الزمالة الرسمية والمحترفة للباحثين المستشرقين. بيد أن دورهم لم يكن الإزدراء بالاستشراق الجامعي، أو تهديمه بل كان في الواقع جعله أكثر فعالية. فبين أسلافهم كان ثمة رجال مثل لين وبيرتن، بسبب تعليميتهم الشخصية الموسويعة بقدر ما كان ذلك بسبب معرفتهم الدقيقة، شبه البحثية، للشرق التي كانوا قد استغلوها في تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم. وقد استبدلوا الدراسة القائمة على خطط دراسية للشرق بنمط من الأحكام والاتقان للاستشراق الكامن الذي كان في متناولهم بسهولة في الثقافة الامبريالية لعصرهم. وكان إطارهم المرجعي البحثي، على ما كان فيه <من هنات> قد صيغ من قبل أناس مثل وليم موير، انتوني بيفان، دي. إس. مارجليوث، تشارلس لايلْ، إي. جي. براون، آر. أي. نيكلسون، غي لوسترانج، أي. دي. روس، وتوماس أرنولد، الذين انحدروا بدورهم من خط نسب ينحدر من لين مباشرة. وكان من زودهم بمنظورهم التخيلي معاصرهم المشهور روديارد كيبلينغ، الذي كان قد تغنى غناءً لا يُنسى "بالسيطرة على النخيل وعلى الصنوبر".

كان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في مسائل كهذه مطرداً تماماً مع تاريخ كل منهما في الشرق، فالبريطانيون كانوا هناك، أما الفرنسيون فقد ندبوا فقدان الهند والأراضي الفاصلة. ومع نهاية القرن، كانت سورية الكبرى قد صارت المحرق الرئيسي للنشاط الفرنسي، لكن حتى هنا كان ثمة إجماع مشترك على أن الفرنسيين غير قادرين على مضاهاة البريطانيين سواء في نوعية الموظفين أو في درجة النفوذ السياسي. وكان التنافس الانجلو – فرنسي على الغنائم العثمانية قد ترك أثره حتى على ميدان المعركة في الحجاز، وسورية، وما بين النهرين – لكن المستشرقين والخبراء المحليين الفرنسيين في كل هذه الأمكنة، كما لاحظ رجال دهاة مثل ادمون بريمون، قد هزموا على صعيد الذكاء والمناورة التكتيكية من قبل مقابليهم البريطانيين (25). وعدا عن عبقري استثنائي بين آن وآن، مثل لويس ماسينيون، لم يكن ثمة من لورنس أو سايكس أو بلْ فرنسيين. إنما كان ثمة امبرياليون مصممون مثل إتيين فلاندان وفرانكلين – بوالون. وقد أعلن الكومت دو كريساتي، الذي كان امبريالياً جامحاً، في محاضرة ألقاها على الأليانس فرانسيز (التحالف الفرنسي) عام 1913، أن سورية هي شرق فرنسا الخاص، ومحطّ المصالح الفرنسية السياسية، والأخلاقية، والاقتصادية – وهي مصالح، أضاف، ينبغي أن يدافع عنها في هذا "العصر من الامبريالية المتلاشية"، ومع ذلك فقد لاحظ كريساتي أن فرنسا كانت دون استثناء تُقذف من جنب الى جنب، مهددة لا من قبل بريطانيا فقط بل من قبل النمسا، والمانيا، وروسيا، وذلك برغم وجود الشركات التجارية

والفرنسية في الشرق، ورغم وجود أكبر عدد من الطلاب الشرقيين في مدارس فرنسية. وإذا كان لفرنسا أن تستمر في منع "عودة الاسلام" فقد كان من الخير لها أن تحتل الشرق، وكانت هذه منظومة طرحها كريساتي وثنّى عليها السيناتور بول دومر (26). وقد كُرّرت هذه الآراء في مناسبات كثيرة، وبالفعل فقد نجحت فرنسا بمفردها في شمال أفريقيا وسوريا بعد الحرب العالمية الأولى، بيد أن الإدارة الخاصة، المحسوسة، للشعوب الشرقية الناهضة والبلدان المستقلة نظرياً، والتي ادّعى البريطانيون لأنفسهم فضيلة تملكها، كانت شيئاً شعر الفرنسيون أنه راوغهم وفاتهم. وفي النهاية، لعل الفرق الذي يحس به المرء دائماً بين الاستشراق البريطاني الحديث والاستشراق الفرنسي الحديث، أن يكون فرقاً أسلوبياً؛ <أما> أهمية التعميمات حول الشرق والشرقيين، وحسُّ التمايز المحتفظ به بين الشرق والغرب، واستحسان السيطرة الغربية على الشرق – فإن هذه كلها كانت واحدة في كلا التراثين. ذلك أنه بين العوامل الكثيرة التي تشكل ما نسميه عادة "المعرفة الخابرة"، فإن الأسلوب، الذي يأتي نتيجة لظروف دنيوية محددة يسبكها ويصوغها التراث والمؤسسات، والإرادة، والذكاء ويحولها الى إفصاح رسمي شكلي، هو أحد أكثرها جلاء. والى هذا العامل الحاس، والى هذه التقنية الملموسة والمحدثنة في استشراق القرن العشرين في بريطانيا وفرنسا، ينبغي أن نلتفت الآن.

الأسلوب، المعرفة الخابرة، والرؤيا:
دنيوية الاستشراق

يبدو أن الرجل الأبيض عند كيبلينغ، كما يظهر في عدد من القصائد، وفي روايات مثل كيم، وفي لقطات تعبيرية هي من الكثرة بحيث تمنع كونه اختلافاً يهدف الى المفارقة الفكهة، ومن حيث هو فكرة، وشخصية، وأسلوب كينونة، قد أدى خدمات لكثير من البريطانيين وهم خارج بريطانيا. كان لون جلدهم نفسه قد ميزهم بصورة احتدامية ومطمئِنة عن بحر السكان الأصليين، لكن، بالنسبة للبريطاني الذي كان يتجول بين الهنود، والأفارقة، والعرب كان ثمة أيضاً المعرفة الواثقة بأنه ينتمي الى، ويستطيع أن يمتاح من المخزون التجريبي والروحي لتراث طويل من المسؤولية التنفيذية بإزاء العروق الملونة. وعن هذا التراث، بأمجاهده ومصاعبه، كان كيبلينغ يكتب حين احتفى بـ "الطريق" الذي اختطه الرجل الأبيض في المستعمرات:

"الآن، هوذا الطريق الذي يطأه الرجال البيض حين يمضون لينظفوا أرضاً.
الحديد تحت الأقدام والدوالي فوق الرؤوس
والأعماق <الخفية> على كلا الجانبين.
لقد وطئنا ذلك الطريق ولقد كان ممطراً وعاصفاً –

ونجمتنا المختارة الدليل.
آه ما أسعد العالم حين يطأ الرجال البيض
طريقهم الممهد العريض جنباً الى جنب" (27)

ويتم "تنظيف أرض ما" بصورة مثل حين يقوم به رجال بيض يعملون في تناغم مرهف فيما بينهم، وفي ذلك إلماح الى الأخطار الحاضرة للتنافس الأوروبي في المستعمرات، ذلك أن رجال كيبلينغ، إذا أخفقوا في محاولتهم لتنسيق سياساتهم، على استعداد تام لاعلان الحرب: "الحرية لنا والحرية لأبنائنا / وإذا لم تكن الحرية، فالحرب". ووراء قناع القيادة الودودة <على وجه> الرجل الأبيض، ثمة دائماً الاستعداد الواضح لاستخدام القوة، ليقتل ويقتل. وما يمنح رسالته العزة والكرامة هو حس ما بتكريس النفس الفكري، فهو رجل أبيض لكن لا لمجرد الربح، ما دامت "نجمته المختارة" تجلس، افتراضاً، على سمو شاهق عن الربح الدنيوي. ومن المؤكد أن كثيراً من الرجال البيض قد تساءلوا في حية ما الذي يحاربون من أجله على ذلك "الطريق الممطر العاصف"، ومن المؤكد أيضاً أن كثيرين منهم قد تساءلوا في حيرة كيف وهبهم لون جلودهم مركزاً وجودياً أسمى بالإضافة الى هيمنة عظيمة على قسم كبير من سكان العالم.

بين أن كون الإنسان أبيض، في النهاية، في عرف كيبلينغ وعرف أولئك الذين أثّر على تصوراتهم ولغتهم البلاغية، كان شيئاً مؤكداً لذاته. فقد صار المرء رجلاً أبيض لأن المرء كان رجلاً أبيض، وما هو أكثر أهمية، فإن "شرب تلك الكأس" ومعيشة ذلكا لمصير الذي لا يُغير في "يوم الرجل الأبيض" لم يترك للمرء وقتاً يقضيه في التكهن العاطل <عن الجدوى> حول الأصول، والأسباب، والمنطق التاريخي.

ومن ثم، فإن يكون المرء رجلاً أبيض كان فكرة وواقعاً. وقد شبك ذلك موقفاً معقلناً بإزاء كلا العالمين الأبيض وغير الأبيض. وعنى – في المستعمرات – التكلم بطريقة معينة، والسلوك تبعاً لشريعة من التنظيمات، بل حتى الشعور بأشياء معينة دون أخرى. وعنى ذلك محاكمات، وتقييمات، وإشارات معينة. وكان شكلاً من أشكال السلطة يُتوقع من غير البيض، بل حتى من البيض أنفسهم، أن ينحنوا أمامه. وفي الأشكال المؤسساتية التي اتخذها (الحكومات الاستعمارية، السلك القنصلي، المؤسسات التجارية) كان ذلك أداة للتعبير عن السياسة تجاه العالم، ونشرها، وتنفيذها، وضمن هذه الأداة سادت الفكرة الجماعية اللاشخصية لكون الانسان أبيض، رغم أن درجة ما من حرية الحركة الشخصية كانت مسموحاً بها. وبإيجاز، فإن يكون المرء أبيض كان نهجاً محسوساً جداً للكينونة – في العالم، وطريقة في الإمساك بزمام الواقع، واللغة، والفكر. وقد جعل ذلك وجود أسلوب محدد أمراً ممكناً.

لا يمكن لكيبلينغ نفسه أنيكون قد حدث <في الوجود> بمجرد المصادفة، ويصدق ذلك على رجله الأبيض. إذ أن أفكاراً كهذه، ومؤلفيها، ينجمون عن ظروف تاريخية وثقافية معقدة متشابكة، بين اثنين منها على الأقل وبين تاريخ الاستشراق في القرن التاسع عشر أوجه اشتراك كثيرة. أحدهما العادة المقرة ثقافياً لاستخدام تعميمات ضخمة يقسم الواقع عن طريقها الى صيغ جمعية متنوعة: لغات، وعروق ، وأنماط، وألوان، وعقليات، وكل فصلة ليست تسمية تخصيصية محايدة بقدر ما هي تفسير تقييمي. وتتبطن هذه الفصلات الثنائية الضدية الصارمة ذات الحدين "ما هو لنا" وما هو "لهم" التي يقوم فيها الأول دائماً بالتجاوز وفرض نفسه على الثاني (حتى الى درجة جعل "ما هو لهم"، حصرياً، وظيفةً أدائية لـ "ما هو لنا"). وقد عززت هذه الضدية لا من قبل علم الانسان، والألسنية، والتاريخ وحسب، بل كذلك، طبعاً، من قبل الأطروحات الداروينية عن بقاء الأفضل والانتقاء الطبيعي، من قبل بلاغة النزعة الانسانية الثقافية العالية – ولم يكن دور هذه النزعة بأقل حسماً <مما سبق>. فقد كان ما أعطى كتاباً مثل رينان وألرنولد الحق في إطلاق تعميمات حول العرقية هو الصفة الرسمية لمعرفتهما الثقافية المتشكلة. لقد كانت قيم "نا" (لنقل) متحررة، إنسانية، صحيحة؛ وقد دعمها تراث الآداب، والبحث عميق الاطلاع، والاكتناه العقلاني؛ وكأوروبيين (ورجال بيض) فقد تشاركنا "نحن" فيها كل حين مجدت فيه فضائلها. على أي حال، إن المشاركات الانسانية التي تشكلها القيم الثقافية التي يعاد تقريرها قد قامت بدور الاقصاء بقدرما ضمت وشملت <الى الداخل>. ففي كل فكرة تتعلق بفنـ"نا" نحن دافع عنها أرنولد، أو رسكن، او مل، أو نيومن، أو كارلايل، أورينان، أو غوبينو، أو كومت تشكل رباط آخر في السلسلة التي تشدنا "نحن" معاً، فيما أقصي خارجي آخر وطرد. وحتى إذا كان هذا دائماً النتيجة الحتمية لبلاغة كهذه، حيثما وجدت وكلما وجدت ، فإن علينا أن نتذكر أنه، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر، كان صرح باهر من المعرفة والثقافة قد شيد، لنقل، في وجه خارجيين فعليين (المستعمرات، الفقراء؛ الجانحون) كان دورهم في الثقافة إعطاء تحدي لما كانوا، بطبيعة تأسيسهم وتركيبهم، غير ملائمين له. (28)

كان الظرف الآخر المشترك بين خلق الرجل الأبيض والاستشراق هو "الحقل" الذي سيطر كل منهما عليه، بالإضافة الى الاحساس بأن حقلاً كهذا يستدعي أساليب، بل حتى طقوساً، خاصةً غربيةً، من السلوك، والمعرفة، والتملك. فلم يكن بوسع أحد إلا الغربي، مثلاً، أن يتحدث عن الشرقيين، بالضبط كما كان الرجل الأبيض هو القادر على تخصيص الملونين أو غير البيض وتسميتهم. وقد نقل كل تقرير نطق به المستشرقون أو الرجال البيض (الذين كانوا في العادة قابلين للتبادل) إحساساً بالمسافة غير القابلة للتقليص التي تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربي عن الشرقي ؛ وعلاوةً، فخلف كل تقرير كان يرن رجع تراث التجربة، والمعرفة، والتعلم الذي أبقى الشرقي – الملون في مكانه كشيء يقوم بدراسته الغربي – الأبيض، بدلاً من العكس. وحيث كان المرء في موقع القوة – كما

كان كرومر، مثلاً – فإن الشرقي كان ينتمي الى نظام القواعد الذي كان مبدأه ببساطة التأكد من أنه لم يكن ليُسمح لشرقي أبداً بالاستقلال وحكم نفسه. وكانت المقدمة المنطقية هنا هي أنه ما دام الشرقيون جهلة بحكم الذات، فإن الأفضل، لمصلحتهم الخاصة، أن يبقوا كذلك.

ولأن الرجل الأبيض، كالمستشرق، عاش لصيقاً بخط التوتر الذي يُبقي الملونين بعيدين <مهددين>، فقد شعر بأنه لزام عليه أن يحدد، ويعيد تحديد، المجال الذي قام بمسحه. ولذلك فإن مقاطع من الوصف السردي تتبادل المواقع بانتظام مع مقاطع من التحديد والمحاكمة المصاغين من جديد تعترض السرد وتمزقه، وذلك أسلوب مميز للكتابة التي أنتجها الخبراء إي. لورنس يكتب لـ في. و. ريتشاردز عام 1918:

". . . . . . . لقد استهوى العربي خيالي، إنها الحضارة القديمة، القديمة التي صفتْ نفسها الى درجة النقاء من الآلهة البيتية المألوفة، ومن نصف الزخرفات التي تهرع حضارتنا لادعائها وتبنيها. إن إنجيل العراء في المادة لإنجيل خيّر، وهو يشبك فيما يبدو نمطاً من العراء الأخلاقي أيضاً. إنهم يفكرون للحظة الحاضرة ، ويسعون الى الانزلاق عبر الحياة دون أن يدوروا حول منعطفات أو يتسلقوا هضاباً وذلك، جزئياً، إرهاق عقلي وأخلاقي؛ عرق منهك، ومن أجل دون أن أشاركهم وجهة نظرهم بأي شكل، فأنا أعتقد أنني أفهمها بما يكفي لكي أرى نفسي والأجانب الآخرين من وجهتهم، ودون أن أشجبها. أنا أدرك أنني غريب بالنسبة لهم، وسأبقى أبداً غريباً، لكنني لا أستطيع أن أومن بأنهم أسوأ مما أستطيع أن أغير طرقي لأتبنى طرقهم" (29).
وثمة منظور مشابه، مهما بدا الموضوع المناقش مختلفاً، في هذه الملاحظات لجرترود بلْ: -

"كم ألفاً من السنوات بقيت هذه الحالة من الوجود [أي كون العرب يعيشون في "حالة حرب" دائمة] سيخبرنا أولئك الذين سيقرأون أقدم سجلات الصحراء الداخلية، ذلك أنها تعود الى أولهم، لكن العربي عبر القرون كلها لم يشتر حكمة من التجربة، فهو غير آمن أبداً، ومع ذلك فإنه يتصرف وكأن الأمان خبزه اليومي" (30).

والى هذا، على سبيل إضافة الغطاء البراق، ينبغي أن نضيف ملاحظتها الأخرى، هذه المرة عن الحياة في دمشق:

"<الآن> أبدأ أرى رؤية قائمة ما تعنيه حضارة مدينة عظيمة شرقية، كيف يعيشون، وبما يفكرون؛ لقد وصلت درجة التلاؤم معهم. وأعتقد أن كوني انكليزية عامل مساعد جداً . . . . . لقد سما شأننا في العالم عما كان عليه قبل خمس سنوات. والفرق واضح جداً. وأعتقد أن ذلك يعود الى حد بعيد الى نجاح حكومتنا في مصر . . . . إن هزيمة روسيا مسؤولة عن قدر

كبيرة من ذلك، وانطباعي هو أن سياسة اللورد كيرزن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند كبير من ذلك، وانطباعي هو أ، سياسة اللورد كيرزن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند مسؤولة عن قدر أكبر بكثير. ليس في وسع إنسان لا يعرف الشرق أن يدرك كيف تتواشج الأمور كلها وتتماسك. وليس من المبالغة بمكان أن يقال إنه لو رُدتْ الحملة الانكليزية عن أبواب كابول، لكان السائح الانكليزي قوبل بالتجهم في شوارع دمشق" (31).

في تقريرات كهذه، نلحظ فوراً أن "العربي" أو "العرب" محاط بهالة من الانفصالية، والتحديدية، واطراد الذات الجمعي بحيث يمسح أي أثر لأفراجد عرب ذوي تواريخ شخصية قابلة للسرد. فما استهوى خيال لورنس كان وضوح العربي، من حيث هو صورة ومن حيث هو فلسفة (أو موقف) مفترضة بإزاء الحياة: وفي كلتا الحالتين تُحدد بالنسبة له مثل هذه البساطة البدئية غير الواعية لذاتها التي يملتكها العربي من قبل المراقب، وهو في هذه الحالة الرجل الأبيض. بيد أن النقاء العربي، الذي يتطابق في مكوناته الأساسية مع رؤى ييتس لبيزنطة حيث:

"ألسنة النار اليت لا تغذيها العيدان ولم يوقدها صوان أو فولاذ
ولا تزعجها العاصفة، ألسنة لهب تنجبها ألسنة لهب،
حيث تأتي أرواح ينجبها الدم
وترحل جميع تعقيدات العنف وتشابكاته" (32).

يترابط مع ثبات العربي واستمراريته، كما لو أن العربي لم يخضع لعمليات التاريخ العادية. ومن المفارقة الضدية، أن العربي يبدو للورنس وقد استنفد ذاته في استمراريته الزمانية نفسها. وهكذا فإن العمر الهائل للحضارة العربةي قد أدّى الى تنقية العربي، والوصول به الى خصائصه الجوهرانية، وإنهاكه أخلاقياً خلال هذه العملية. وما يبقى لدينا هو عربي جرترود بل: قرون من التجربة ولا حكمة. فالعربي، إذن، من حيث هو كيان جمعي، لا يكتسب أية كثافة وجودية أو حتى دلالية. بل يبقى كما هو، فيما عدا عملية التنقية المنهكة التي يذكرها لورنس، "من أحد طرفي سجلات الصحراء الداخلية" الى طرفها الأخر. ويراد لنا أن نفترض أنه إذا شعر عربي ما بالغبطة، إذا شعر بالأسى لموت ولده أو والده، إذا كان لديه إحساس بلا عدالة الطغيان السياسي، فإن هذه التجارب هي بالضرورة ثانوية الأهمية، خاضعة لمحض الحقيقة المستمرة العارية: حقيقة كونه عربياً.

تقوم بدائية حالة كهذه على صعيدين اثنين على الأقل في آن واحد: أولاً، في التحديد وهو تقليصيّ استخلاصي؛ ثانياً (تبعاً للورنس وبل) في الواقع. ولم يكن هذا التصادف المطلق نفسه حدث مصادفة بسيط. فلسبب أول، لم يكن يمكن له أن يتم من الخارج إلا بفضل مفردات وأدوات معرفية مصممة لتحقيق غرضين معاً: الوصول الى لباب الأشياء وتجنب تشتت

التركيز الذي يسببه الحدث العارض، أو الظروف، أو التجربة. ولسبب ثان، كان التصادف حقيقة هي الى درجة فريدة نتيجة للمنهج، والتراث، والسياسة في فاعلياتها المشتركة جميعاً. وقد قام كل منها، بمعنى ما، بإلغاء التمييز بين النمط – الـ شرقي، الـ سامي، الـ عربي، الـ شرق – وبين الواقع الإنساني العادي الذي وصفه ييتس بأنه "السر العصي على السيطرة فوق الأرضية الوحشية" والذي يعيش فهي البشر جميعاً. ولقد أخذ المكتنه الباحث نمطاً وضعت عليه علامة "شرقي" معتبراً إياه أي شرقي فرج قد يقابله. وقد قادت سنوات من التقاليد الى تغطية الإنشاء حول مسائل مثل الروح السامية أو الشرقية بقشرة لها شيء من اشرعية. كما أظهر الحس السليم سياسياً أنه في الشرق، بعبارة بل الرائعة "تتواشج الأمور كلها وتتماسك". ولذلك فقد تطبعت البدائية في الشرق، كانت الشرق، فكرة ينبغي على كل من يتعامل مع الشرق أو يكتب عنه أن يعود اليها، كما لو كان يعود الى محك يفنى الزمن والتجربة ويبقى.

ثمة طريقة ممتازة لفهم هذا كله كما كان ينطبق على الوكلاء، والخبراء، والمستشارين، البيض للشرق. فما كان ذا أهمية بالنسبة للرونس وبل هو أن إشاراتهما الى العرب أو الشرقيين كانت تنتمي الى تقليد من الصياغة قابل للتمييز، وسلطوي، تقليد كان قادراً على إخضاع الجزئيات لتنضوي تحته. لكن، بشكل أكثر تخصيصا، من أين جاء "العربي" أو "السامي" أو "الشرقي"؟

لاحظنا سابقاً كيف كان تعميم ما حول الشرق، خلال القرن التاسع عشر ولدى كتّاب مثل رينان، لين، فلوبير، كوزان دوبير سفال، ولامارتين، يستقي قوته من القدرة التمثيلية المفترضة لكل ما هو شرقي، فقد باحث كل جزئية من الشرشق بشرقيتها، الى درجة أن حقيقة كون الشيء شرقياً طغت على أي عامل مواز.

وكان الرجل الشرقي، أولاً، شرقياً وثانياً فقط، رجلاً. ومن الطبيعي أن تنميطاً كهذا قد عزز بالعلوم (أو الإنشاءات <الكتابية> كما أفضّل أن أسميها) التي تحركت باتجاه وراثي وهابط نحو فصلة النوع، والتي كان يفترض أيضاً أنها تفسير وراثي تطوري (انطوجنتيك) لكل فرد ينتمي الى النوع. وهكذا، فقد كانت تقام تمييزات ذات سريان علمي أكبر ضمن التسميات التخصيصية العريضة شبه الشعبية مثل "الشرقي"؛ وكانت معظم هذه التمييزات قائمة بصورة رئيسية على أنماط اللغات – مثلاً، سامية، درافيدية، حامية – لكنها استطاعت بسرعة أن تكتسب أدلة علم إنسانية، وعلم نفسية، وعلم حياتية، وثقافية مدعمة لها. فـ "سامي" رينان، على سبيل المثال، كان تعميماً لغوياً استطاع، في يدي رينان، أن يضيف الى نفسه أنواعاً شتى من الأفكار الموازية من علم التشريح، والتاريخ ، وعلم الانسان، بل حتى علوم الأرض <الجيولوجيا>. ثم صار

بالإمكان استخدام "سامي" لا كوصف أو تسمية تخصيصية بسيطين وحسب، بل <كشيء> يمكن أنيطبق على أي مركب من الأحداث وموجودة طبعياً فيها. ولذلك كانت "السامي" فصلة متجاوزة للزمانية، متجاوزة للفردية، تدعي القدرة على التكهن بكل فعل منفصل للسلوك "السامي" على أساس من جوهر "سامي" ما سابق الوجود، وتهدف كذلك لاى تفسير جميع جوانب الحياة والنشاط الانسانيين في إطار معطيات عنصر "سامي" ما.

سوف يبدو التأثير الغريب الذي مارسته أفكار تأنيبية نسبياً كهذه على الثقافة الأوروبية التحررية في أواخر القرن التاسع عشر غامضاً عصياً على الفهم ما لم نتذكر أن جاذبية علوم مثل الألسنية، وعلم الانسان، وعلوم الحياة كانت تكمن في أن هذه العلوم تجريبية، لا تكهنية أو مثالية بأي شكل. وصحيح أن السامية التي درسها رينان، مثل الهندو – أوروبية التي درسها بوب، كانت شيئاً مركباً مبتنى، لكنها كانت تعتبر منطقية وحتمية من حيث هي شكل بدئي، في ضوء المادة التي أمكن فهمها علمياً وتحليلها تجريبياً والمتعلقة بلغات سامية معينة. وهكذا، فقد كان، في محاولة أخرى لـ "تحديد طاقة كامنة إنسانية أولية" (33)، اشتقت منها دون مغايرة أمثلة من السلوك محدد تحديداً كلياً-. وكانت مثل هذه المحاولة ستكون مستحيلة لو أنه لم يكن يعتقد – ضمن معطيات تجريبية كلاسيكية – أن العقل والجسد كانا واقعين يعتمد أحدهما على الآخر، وأن كلا منهما محدد أصلاً بطقم من الشروط الجغرافية، وعلم الحياتية وشبه التاريخية (34). ومن هذا الطقم، الذي لم يكن في متناول السكان الأصليين ليقوموا باكتشافه أو استنباطه، لم يكن ثمة من مهرب بعد ذلك. وقد عزز التحيز الأثري للمستشرقين بهذه الأفكار التجريبية. فقد شعروا في جميع دراساتهم للاسلام "الكلاسيكي" ، أو للبوذية، أو للزرادشتية "الكلاسيكيين"، بأنهم، كما يعترف الدكتور كازوبون <أحد أبطال الروائية> جورج اليوت، يتصرفون "مثل شبح لأحد القدماء، يتجول في العالم ويحاول ذهنياً أن يركبه كما كان من قبل، بالرغم من الخراب والتغيرات المشوشة" (35).

ولو كانت هذه الأطروحات حول الخصائص اللغوية، والحضارية، وأخيراً، العرقية مجرد جانب من جوانب مناظرة جامعية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، لربما كنا طرحناها جانباً بوصفها تقدم مادة لاحتدامية <دراما> قرائية لا أهيمة لها. لكن الحقيقة هي أن كلاً من المعطيات المحددة للمناظرة والمناظرة نفسها، كانتا متداولتين تداولاً واسعاً؛ ففي ثقافة أواخر القرن التاسع عشر "كانت النظرية العرقية" بكلمات ليونيل تريلينغ، وقد نشطتها وحفزتها القوميءة الصاعدة والامبريالية المتوسعة، وأيدتها العلوم المتمثلة بصورة سيئة، تكاد تكون غير متنازع عليها" (36). وكانت النظرية العرقية، والأفكار <الشائعة> حول الأصول البدائية والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير العروق البيضاء (أو الآرية) والحاجة الى أرض مستعمرة – كانت هذه جميعاً عناصر في المزيج الغريب

من العلوم والسياسة، والثقافة الذي كان نزوعه، دون استثناء تقريباً، نزوعاً الى رفع أوروبا، أو عرق أوروبي ما، الى مرتبة السيادة فوق القسم غير الأوروبي من بني البشر. وكان ثمة اتفاق عام، كذلك، بمقتضى تشكيلة غريبة التحول من الداروينية التي أقرها دارون نفسه، على أن الشرقيين المعاصرين كانوا بقايا مهينة لعظمة سالفة؛ وكانت حضارات الشرق القديمة، أو "الكلاسيكية" ممكنة التصور من خلال فوضى الانحلال الحاضر، لكن لسببين وحسب:

أ) لأن ختصاً أبيض مزوداً بتقنيات علمية شديدة الارهاف كان قادراً على القيام بالغربلة وإعادة التركيب.

ب) لأن مفردات لغة من التعميمات الكاسحة (الساميون، الآريون، الشرقيون) لم تكن تشير الى طقم من الاختلافات السردية بل الىجعبة كاملة من التمييزات الموضوعية والمتفق عليها فيما يظهر.

وهكذا، فإن ملاحظة حول ما كان الشرقيون قادرين أو غير قادرين على القيام به كانت مؤيدة بـ "حقائق" علم حياتية كتلك التي أفصح عنها بي. تشارلس ميشيل في مقالته "نظرة علم حياتية في سياستنا الخارجية (1896)، وتوماس هنري هكسلي في كتابه الصراع من أجل الوجود في المجتمع الانساني (1888)، وبنجمن كد في كتابه الارتقاء الاجتماعي (1894)، وجون ب. كروزيير في تاريخ التطور الفكري على نسق الارتقاء الحديث (1897 – 1901)، وتشارلس هارفي في التركيب الحيواتي للسياسة البريطانية (1904) (37). وقد افترض أنه إذا كانت اللغات من الاختلاف فيما بينها بالقدر الذي وصفه اللغويون، فإن مستخدمي اللغات – عقولهم ، وثقافاتهم، وطاقاتهم الكامنة، بل حتى أجسامهم – كانت مختلفة بطرق مشابهة. وكان وراء هذه التمييزات قوة الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) التجريبية بالإضافة الى البرهان المقنع على مثل هذه الحقيقة في دراسات الأصول، والتطور، والشخصية، والمصير.

والنقطة التي ينبغي تأكيدها هي أن هذه الحقيقة حول الفروق المميزة بين العروق، والحضارات ، واللغات كانت (أو تظاهرت بكونها) جذرية، محالة الاجتثاث. فقد تغلغلت الى أعماق الأشياء، وأكدت أنه ليس ثمة من مهرب من الأصول ومن الأنماط التي جعلتها هذه الأصول ممكنة؛ وقد أقامت الحدود الحقيقية بين البشر، الحدود التي بنيت عليها العروق، والأمم، والحضارات؛ وقد أقْصت الرؤيا عن الوقائع الانسانية الشائعة، والجمعية كذلك، مثل الغبطة، والمعاناة، والتنظيم السياسي محولة الاهتمام ، بدلاً من ذلك الى الاتجاه الهابط والخلفي للأصول غير قابلة للتغير. ولم يكن في وسع العالم أن ينجو من مثل هذه الأصول في أبحاثه بأكثر مما كان في وسع الشرقي أن ينجو من "الساميين" أو "العرب" أو "الهنود" الذين استثناه واقعه الحاضر – وهو واقع مهين، مستعمر، متخلف – وأقصاه عنهم، فيما عدا عرض الباحث الأبيض التعليمي وتقديمه.

لقد أسبغت مهنة البحث المتخصص امتيازات فريدة علـى محترفيهـا. ونحـن نـذكر أن لـين كـان بوسـعه أن يظهـر شـرقياً وأن يحـتفظ رغـم ذلـك بتجـرده البحثي. بل أن الشرقيين الذين درسهم أصبحوا، في الواقع، شـرقيّيه "ذلـك أنه رآهم لا كبشر فعليين فقط بل كأشياء حولت الـى منجـزات نـصبية فـي مسرده عنهم. وقد شجع هذا المنظور المزدوج <ظهور> نمط مـن المفارقـة الفكهة المبتناة. فمن جهة أولى، كـان ثمـة مجموعـة مـن البـشر يعيـشون في الحاضر؛ ومن جهة ثانية، أصبح هؤلاء البـشر، - مـن حيـث هـم موضـوع للدراسـة – "المـصريين" أو "المـسلمين" أو "الـشرقيين"، ولـم يكـن بمقـدور أحد سوى الباحث أنيرى التعارض بين المستويين ويتدبره بمهارة. وقـد كـان الأول يميل باستمرار نحو تنوع أعظم، بيـد أن هـذا التنـوع كـان دائمـاً يخـضع للكبح، ويضغط باتجاه هابط وخلفي الى النهاية الجذرية للعمومية. وأصـبحت كـل حالـة مـن الـسلوك الحـديث، الـصادر عـن الـسكان الأصـليين، اندفاعـةً ينبغي أن تعاد الى المنطلق الأصلي، الـذي كـان يـزداد قـوة بهـذه الطريقـة. وكان هذا النمط من "الإفراز" بالضبط الفرع الذي يسمى الاستشراق.

كانـت مقـدرة لـين علـى التعامـل مـع المـصريين ككائنـات حاضـرة وكتوثيـق لملصقات لفظية وظيفـة أدائيـة <لمعطيـات> الاستـشراق ولـلآراء المعتنقـة عمومـاً حـول المـسلم والـسامي فـي الـشرق الأدنـى. ولـم يكـن ثمـة مـن شعب يمكن أن يُرى فيه الحاضر والأصل معاً أكثر مما كان يمكن أن يُريا فـي الساميين الشرقيين. وكـان اليهـود والمـسلمون، مـن حيـث هـم موضـوعان للدراسـة الاستشراقية، في متنـاول الفهـم، بحكـم أصـولهم البدائيـة: ولقـد كان هذا (وما يزال الى حد ما) حجر الزاوية فـي الاستـشراق الحـديث. كـان رينان قد وصف الساميين بأنهم مثل على التطـور المعـاق، وقـد أصـبح ذلـك يعني، من وجهة نظر وظيفية، أنه، في عرف المستشرق، ليس هنـاك مـن سامي حـديث، قـادر علـى أن ينفلـت خـارج إطـار المطالـب المنظمـة التـي تفرضـها عليـه أصـوله، مهمـا ظـن نفـسه حـديثاً. وقـد فعلـت هـذه القاعـدة الوظيفية على المستويين الزماني والمكـاني. فمـا مـن سـامي تقـدم فـي الزمن الى نقطة تتجاوز تطـور مرحلـة ""كلاسـيكية"؛ ومـا مـن سـامي قـادر على أن ينفلت من إسار البيئة الرعوية، الصحراوية لخيمته وقبيلتـه. ويمكـن لكل مظهر من مظاهر الحيـاة "الـسامية" الفعليـة، بـل ينبغـي لـه، أن يُحـال ورائياً الى الفصلة البدائية المفسرة له، وهي "السامي".

كانت القوة التنفيذية لنظام إحالي كهذا يمكن عن طريقه تقلـيص كـل حالـة متفـردة مـن الـسلوك الفعلـي وإرجاعهـا الـى عـدد صـغير مـن الفـصلات التفسـيرية "الأصلية"، قد بلغت درجة عالية من نهايـة القـرن التاسـع عـشر. وقد مثلت في الاستشراق معادلاً لمـا تمثلـه المكاتبيـة (البيروقراطيـة) فـي الإدارة العامة. فقد كانت الإدارة أكثر نفعاً من الملف الفـردي؛ ومـا مـن شـك في أن الكائن الانساني كان ذا مغزى بصورة رئيسية بوصـفه مناسـبة لفـتح ملـف. وعلينـا أن نتـصور المسـتـشرق منكبـاً علـى العمـل يقـوم بـدور كاتـب

إداري – يجمّع تشكيلة كبيرة جداً من الملفات في خزانة كبيرة تحمل علامة "الساميون". وكان في وسع باحث مثل وليم روبرتسن سميث، مستعيناً بالاكتشافات الحديثة في علم الانسان المقارن والبدائي، أن يجمع معاً سكان الشرق الأدنى ويكتب عن العادات المرتبطة بالقربى والزواج لديهم، وعن شكل ممارستهم الدينية ومضمونها. وتكمن قوة عمل سميث في لاأسطرته الجذرية الواضحة للساميين، فهو يجرف الحواجز الاسمية، التي قدمها الاسلام أو اليهودية للعالم. ويستخدم سميث فقه اللغة، والأسطوريات، والبحث الاستشراقي "ليشكّل . . . صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية، تنسجم مع الحقائق العربية". وإذا استطاعت هذه الصورة أن تكشف الجذور السابقة، لكن التي ما تزال ذات تأثير، للوحدانية في النصبية <الطوطمية> أو عبادة الحيوان، فإن الباحث يكون قد أدى عمله بنجاح. وذلك، كما يقول سميث، رغم كون "مصادرنا المحمدية تلقي حجاباً الى أبعد درجة تستطيعها على جميع تفاصيل الوثنية القديمة" (38).

شمل عمل سميث عن الساميين مجالات مثل اللاهوت، والأدب، والتاريخ؛ وقد كُتب هذا العمل بوعي كامل لما قام به المستشرقون (را. مثلاً، هجوم سميث العنيف عام 1887 على <كتاب> رينان تاريخ شعب إسرائيل) وكان، وذلك أكثر أهمية، يُنتوى له أن يكون عوناً لفهم الساميين المحدثين، ذلك أن سميث، في اعتقادي، كان حلقة حاسمة في السلسلة الفكرية التي تربط الرجل الأبيض كخبير بالشرق الحديث، ولم يكن شيء من الحكمة المخرطشة التي أُديتْ بوصفها معرفة خابرة بالشرق من قبل لورنس، وهو غارث، وبلْ الآخرين لتوجد لو لم يكن عمل سميث. حتى سميث الكاتب الأثري لم يكن ليمتلك نصف السلطة التي يمتلكها لولا تجربته الإضافية والمباشرة لـ "الحقائق العربية". وكان ما أعطى عمل سميث وزنه هو الجمع بين "إدراك" الفصلات البدائية وبين القدرة على رؤية الحقائق العامة وراء التقلبات التجريبية للسلوك الشرقي المعاصر. وعلاوةً، فقد كان هذا الجمع الخاص هو ما ألمح الى أسلوب المعرفة الخابرة الذي عليه أقام لورنس، وبل، وفيلبي سمعتهم.

طوّف سميث في الحجاز، مثل بيرتن وتشارلس داوتي من قبله، بين 1800 و 1881. وكانت شبه الجزيرة العربية مكاناً ذات امتياز خاص بالنسبة للمستشرقين، لا لأن المسلمين يعتبرون الاسلام عبقرية الجزيرة الخاصة وحسب، بل كذلك لأن الحجاز يبدو قاحلاً وقاصراً تاريخياً الى درجة قحطه وقصوره الجغرافيين: وهكذا تعتبر الصحراء العربية موضعاً يمكن للمرء أن يصوغ تقريرات تتعلق به وتدور حول الماضي بالشكل نفسه (وبالمحتوى أيضاً) الذي يستخدمه المرء ليصوغ تقريرات حول الحاضر. ففي الحجاز، في وسعك أن تتحدث عن المسلمين أو الاسلام الحديث والاسلام البدائي دون أن تزعج نفسك بإقامة التمييزات . والى هذه المفردات الخايلة من التأسيس التاريخي، كان بمقدور سميث أن يضيف علامة السلطة الإضافية

التي زودته بها دراساته السامية. وما نسمعه في تعليقاته هو موقف الباحث الذي يمتلك كل ما سبق الاسلام، والعرب، وشبه الجزيرة العربية. ومن ثم <قوله>:

"مما يميز المحمدية أن الشعور القومي بكل وجوهه يتخذ له جانباً دينياً، من حيث أن الدولة والأشكال الاجتماعية كلها لبلد اسلامي تُكسى لباساً دينياً. إنما سيكون من الخطأ أن نفترض أن الشعور الديني الأصيل يكمن في أعماق كل ما يبرر نفسه باتخاذ هيئة دينية.

إن جذور تحيزات العربي وهواه تضرب في نزعة محافظة أكثر غوراً من إيمانه بالاسلام. بل إنه لحقٌ أن خطأً عظيماً من أخطاء ديانة النبي هو أنها قابلة بسهولة كبيرة لاكتساب تحيزات العرق الذي دعا اليها فيه بدءاً، وأن (هذه الديانة قد حمت تحت جانحيها كثيراً من الأفكار البربرية والباطلة التي لا بد أن محمداً نفسه أدرك أنها غير ذات قيمة دينية، والتي أدخلها رغم ذلك في نظامه من أجل أن يسهل انتشار معتقداته المذهبية المعدلة المصلحة. ومع ذلك فإن كثيراً من التحيزات التي تبدو لنا محمدية بصورة مميزة لا أساس لها في القرآن" (39).
يحدد ضمير المتكلمن "نا" في هذه القطعة المدهشة من المنطق نقطة معاينة الرجل الأبيض بصراحة. ويسمح لنا ذلك بالقول في الجملة الأولى أن الحياة السياسية والاجتماعية كلها "تُكْسىْ" باللباس الديني (وهكذا يمكن أن يُخصص الاسلام بأنه كُلياتي) ثم بالقول في الجملة الثانية إن الدين مجرد غطاء يستخدمه المسلمون (وبكلمات أخرى، فالمسلمون جميعاً، أساسياً، منافقون مراؤون)؛ وفي الجملة الثالثة، يُدّعى أن الاسلام – حتى وهو يسيطر على عقيدة العربي – لم يقم في الواقع بإصلاح نزعة العربي المحافظة الأساسية السابقة على الإسلام. وما هذا بكل شيء. فإذا كان الإسلام قد نجح كديانة فإن ذلك يعود الى أنه، بصورة لا مبالية، سمح لهذه التحيزات العربية "الأصيلة الصادقة" بالنسبة اليه؛ وعلى هذا التكتيك (والآن نستطيع أن نرى أن ذلك كان تكتيكاً من جانب الاسلام) ينبغي أن نلوم محمداً الذي كان، بعد كل حساب، يسوعياً زائفاً محضاً. بيد أن هذا كله يلغى ويكاد، في الجملة الأخيرة، حين يطمئننا "سميث الى أن كل ما قاله عن الاسلام غير سار إذ أن الجوانب الجوهرانية من الاسلام المعروفة للغرب ليست، بعد كل حساب"، "محمدية".

ومن الجلي أن مبدأيْ الهوية واللاتناقض لا يلزمان المستشرق. بل تطغى عليهما المعرفة الخابرة والاستشراقية، القائمة على حقيقة جمعية لا تدحض تقع كلياً في متناول المستشرق الفلسفي، والبلاغي، وفي وسع سميث حتى دون رعشة واحدة أن يتحدث عن "عادة العقل العربي الصبيانية، العملية، واللادينية بطبيعة تركيبه"، وعن الاسلام كنظام من "النفاق المنظم"، وعن استحالة "الشعور بأي احترام للورع الاسلامي، الذي تُقلص فيه الشكلانية والتكرار الفارغ وتحالان الى نظام". وليست

مهاجمتــه للاســلام نــسبية، إذ أنــه جلــيّ فــي نظــره أن فرقيــة أوروبــا والمسيحية فعلية لا متخيلة. ورؤيا سميث للعالم، في أعماقها، رؤيا ثنائيـة، كما هو بيّن في مقطع كالتالي: -

"إن المـسافر العربـي مختلـف عنـا. فجهـد الانتقـال مـن مكـان الـى مكـان بالنسبة اليه ازعاج صرف؛ وهو لا يشعر بمتعة في بـذل الجهـد [كمـا نـشعر "نحن"]، ويتذمر من الجوع ولاتعب بكل قـواه [كمـا لا نفعـل "نحـن"]. ولـيس في وسعك أن تقنع الشرقي أبداً أنك، حين تترجـل عـن راحلتـك، قـد تكـون لديك أي رغبة أخرى سوى أن تجلس القرفصاء على بساط فـوراً وتـستريح، تدخن وتشرب. وعـلاوة، فـالعربي قلـي التـأثر بالمنـاظر الطبيعيـة [أمـا نحـن فتأثرنا فيها عميق]" (40).

"نحن" كذا، "وهم" كـذلك. أي عـرب، أي إسـلام، متـى، وكيـف ، وتبعـاً لأي اختبـارات: كـل هـذه تبـدو تمييـزات لا علائقيـة بالنـسبة لتقـصّيات سـميث وتجربته في الحجاز. فالنقطة الحاسمة هي أن كل ما بوسـع المرء أن يعرفـه أو يتعلمه عن "الساميين" و "الشرقيين" يتلقى تعزيزاً موثقاً لا من سـجلات المحفوظات فقط، بل من <الواقع> الميداني. مـن إطـار قـسري كهـذا، يـتم عن طريقه تقييد إنسان حديث "ملون" تقييـداً لا انفـلات منـه الـى الحقـائق العامة المصاغة حـول النمـوذج البـدئي لأسـلافه اللغويـة، وعلـم الانـسانية، والمذهبية، من قبل باحث أوروبي أبيض، تـشتق أعمـال الخبـراء الـشرقيين العظام في انكلتـرا وفرنـسا فـي القـرن العـشرين. والـى هـذا الإطـار أضـاف هؤلاء الخبراء كذلك أسـطورياتهم وهوسـهم الخاصـين، اللـذين درسـا، لـدى كتّـاب مثـل لـورنس وداوتـي، بحيويـة كبيـرة. وقـد آمـن كـل مـنهم – ولْفـرد سكاونْ بْلنْت، داوتي، لورنس، بل، هوغراث، فيلبي، سايكس، سـتورز – أن رؤياه للأشياء الشرقية كانت فردية، خلقها هو بذاتـه مـن مواجهـة شخـصية كثيفة حادة مع الشرق، أو الاسلام ، أو العـرب، وعبّـر كـل مـنهم عـن ازدراء شامل للمعرفة الرسمية بالشرق. كتـب داوتـي فـي الـصحراء العربيـة "لقـد جعلتني الشمس عربياً"، "لكنهـا لـم تـضمني أبـداً الـى الاسـتـشراق". بيـد أنهم جميعاً في التحليل الأخير (باستثناء بلنت) عبـروا عـن العدائيـة الغربيـة التقليديـة للـشرق والخـوف منـه. لقـد شـذبت آراؤهـم الأسـلوب الجـامعي للاستـشراق الحـديث بمخزونـه مـن التعميمـات الفخمـة، و"العلـم" الـدعي الذي لم يكن ثمة ملاذ منه، والصيغ التقليصية، وأضفت على هـذا الأسـلوب نفحـة شخـصية. يقـول داوتـي ثانيـة، علـى الـصفحة نفـسها مـن هجمتـه الساخرة ضد الاستشراق: "الساميون مثل رجل يجلـس فـي بالوعـة حتـى العينــين وحاجبــاه يمــسان الــسماء" (41). لقــد تــصرفوا، ووعــدوا، وأوصــوا بــسياسات عامــة علــى أســاس مــن هــذه التعميمــات، ولقــد اكتــسبوا، بمفارقةفكهـة عجيبـة، هويـة الـشرقيين البـيض فـي ثقافـاتهم الأم – حتـى حـين لـم يمـنعهم انـشباكهم المهنيـى فـي الـشرق – فـي حالـة داوتـي، ولورنس، وهوغارث، وبل (كما في حالة سميث) مـن احتقـار الـشرق كليـة.

فقد كانت المسألة الرئيسية بالنسبة لهم هي أنيبقوا الشرق والاسلام تحت سيطرة الرجل الأبيض.

وتنبثق من هذا المشروع جدلية جديدة. فما هو مطلوب من الخبير الشرقي لم يعد ببساطة "الفهم" بل ينبغي للشرق أن يُجبر الآن على أن يقوم بالأداء، وينبغي أن تضم قوته ال جانب قيمنا، وحضارتنا، ومصالحنا، وأهدافنا "نحن".

<وهكذا> تترجم المعرفة بالشرق مباشرة الى نشاط وفاعلية، وتؤدي النتائج الى <خلق> تيارات جديدة من التفكير والفاعلية في الشرق. لكن هذه ستطلب بدورها من الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة، لا بوصفه مؤلف عمل بحثي عن الشرق هذه المرة، بل بوصفه صانعاً للتاريخ المعاصر، وللشرق كواقع فعلي ملح (لا يمكن إلا للمستشرق، لأنه هو الذي بدأه، أن يفهمه فهماً سليماً). وقد أصبح المستشرق الآن شخصية من شخصيات التاريخ الشرقي، يستحيل تمييزه عنه، وهو مشكله، وعلامته المميزة بالسنبة للغرب، وها هي ذي الجدلية بإيجاز: -

"آمن بعض الانكليز، وعلى رأسهم كتشنر، أن ثورة عربية ضد الأتراك ستمكن انكلترا، وهي تحارب ألمانيا، من أن تهزم حليفتها تركيا في الوقت نفسه. وقد جعلتهم معرفتهم بطبيعة الناطقين بالعربية، وقوتهم، وبلادهم يعتقدون أن عقبى مثل هذه الثورة ستكون سعيدة: وأشاروا الى طبيعتها ومنهجها. وهكذا سمحوا لهذه الثورة بالبدء، بعد أن كانوا قد حصلوا على تأكيدات رسمية بدعمها من الحكومة البريطانية. لكن رغم ذلك جاءت ثورة شريف مكة مفاجأة لمعظم الناس، وفي حالة من عدم الاستعداد من جانب الحلفاء. وقد أثارت مشاعر متباينة، واكتسبت لنفسها، أصدقاء وأعداء أقوياء، بدأت شؤونها، في خضم غيراتهم المتصارعة بالإجهاض" (42).

هذا هو الموجز الذي قدمه لورنس نفسه للفصل الأول من كتابه أعمدة الحكمة السبعة. تنشئ "معرفة بعض الانكليز" حركةً في الشرق تخلق "شؤونها" نتاجاً متبايناً، وتصبح الالتباسات، والنتائج الملهاسية <التراجيكومدية>، نصف المتخيلة لهذا الشرق الجديد المبتعث، موضوعاً لكتابة الخبراء، لشكل جديد من الإنشاء الاستشراقي يقدم رؤيا للشرق المعاصر، لا كسرد روائي، بل كتعقيد وتشابك كليين، وإشكاليات، وأمل مخون – يلعب فيه المؤلف الاستشراقي الأبيض دور التحديد النبوئي المفصح.

إن هزيمة الرؤيا للسرد الروائي التي تصدق حتى على عمل له طبيعة القصة بشكل جلي مثل أعمدة الحكمة السبعة، شيء واجهناه في كتاب لين المصريون المعاصرون. والصدام بين معاينة <حلولية> للشرق (الوصف، السجل الضخم) وسرد الأحداث في الشرق هو صدام على عدد من

المستويات، ويشبك عدداً من القضايا المختلفة. ولأن الصدام كثيراً ما يتجدد في إنشاء الاستشراق، فإنه يستحق أن يحلل هنا بإيجاز. يقوم المستشرق بمسح الشرق من علٍ، بهدف القبض على زمام الشاسعة المتمددة الأطراف أمامه بأكملها – الثقافة، والديانة، والعقل ، والتاريخ، والمجتمع. ومن أجل أن يفعل ذلك، فإن عليه أن يرى كل جزئية عبر وسيلة طقم الفصلات التقليصية (الساميون، العقلية الاسلامية، الشرق، وهكذا). ولأن هذه الفصلات هي، رئيسياً، فصلات تخطيطية وذات كفاءة، ولأنه يفترض بداهة تقريباً أنه ليس ثمة من شرقي يمكن أن يعرف نفسه كما يعرفه المستشرق، فإن كل رؤيا للشرق تنتهي الى الاعتماد، من أجل تناسقها وقوتها، على الشخص، أو المؤسسة، أو الإنشاء التي هي ملك له. وكل رؤيا شمولية هي، جوهرياً، رؤيا محافظة؛ ولقد لاحظنا من قبل، في تاريخ الأفكار المتعلقة بالشرق الأدنى في الغرب كيف أن هذه الأفكار حافظت على نفسها بغض النظر عن أي أدلة تخالفها وتتحداها. (بل أن في وسعنا أن نطرح منظومة تقول أن هذه الأفكار تنتج أدلة تبرهن على سريانها وسلامتها).

والمستشرق، بشكل رئيسي، هو وسيط لمثل هذه الرؤى الشمولية؛ ويمثل لين حالة نمطية للطريقة التي ؤمن بها فرد ما بأنه أخضع أفكاره، أو حتى ما يراه، لمقتضيات نظرة "علمية" ما الى الظاهرة المعروفة جميعاً باسم الشرق، أو الأمة الشرقية. فالرؤيا إذن سكونية تماماً كما أن الفصلات العلمية التي تنفح استشراق أواخر القرن التاسع عشر وتشكله سكونية: فليس ثمة من ملاذ أبعد من "الساميين" أو "العقل الشرقي"، وتلك أطراف ومصبات نهائية تُبقي أشكال السلوك الشرقي المختلفة كلها ضمن وجهة نظر عامة للحقل بأكمله. والاستشراق كفرع من فروع المعرفة، وكمهنة متخصصة أو إنشاء، مرهون باستمرارية الشرق بأكمله. ذلك أنه من دون "الشرق" لا يمكن أن توجد معرفة متواترة، ومفهومة، ومفصح عنها تسمى "الاستشراق". وهكذا فإن الشرق ينتمي الى الاستشراق. تماماً كما يفترض <بداهة> أن ثمة معرفة حميمة تنتمي الى الشرق (أو عنه).

ضد هذا النظام السكوني من "الجوهرانية التزامنية" (43) الذي أسميته رؤيا لأنه يسلم بأن الشرق بأكمله يمكن أن يُرى عياناً، ثمة ضغط مستمر. ومصدر الضغط سردي، من حيث أنه إذا أمكن أن يظهر أن جزئيه شرقية ما تتحرك، أو تتنامى، فإن التوالد يُدخل الى النظام. ويظهر الآن ما كان قد بدا مستقراً – والشرق مرادف للاستقرار والأبدية اللامتغيرة – غير مستقر. ويوحي اللااستقرار بأن التاريخ، بجزئياته المقطعة الممزقة، وتيارات التغير فيه، وميله الى النمو، أو الانحطاط، أو الحركة الاحتدامية، ممكن في الشرق ومن أجل الشرق. ويطرح التاريخ، والسرد الروائي الذي يمثل فيه التاريخ، منظومة تقول إنالرؤيا غير كافية، إن "الشرق" كفصلة وجودية غير مشروطة يجحف بحق طاقة الواقع على التغير. وعلاوة ، فإن السرد هو الشكل المحدد الذي يتخذه التاريخ المكتوب من أجل أن يواجه ديمومة

الرؤيا ويعارضها، ولقد أحس لين بأخطار السرد حين رفض أن يعطي لنفسه ولمعلوماته شكلاً خطياً <أفقياً>، مفضلاً بدلاً من ذلك الشكل النصي الضخم للرؤيا الموسوعية أو المعجماتية. فالسرد يؤكد قدرة الإنسان على أن يولد، وينمو، ويموت، وميل المؤسسات والوقائع الى التغير، واحتمال أن الحداثة والمعاصرة في النهاية ستتجاوزان الحضارات الكلاسيكية؛ وفوق كل شيء، فإن السرد يؤكد أن طغيان الرؤيا على الوقائع ليس إلا إرادة للقوة، إرادة للحقيقة والتأويل، لا شرطاً موضوعياً للتاريخ. والسرد، بإيجاز، يقدم وجهة نظر نقيضة، ومنظوراً نقيضاً، ووعياً نقيضاً، لشبكة الرؤيا الموحدة، وهو ينتهك الاختلافات الساجية الأبولونية التي تؤكدها الرؤيا.

حين أُجبر الشرق، نتيجة للحرب العالمية الأولى، أن يدخل التاريخ، كان المستشرق – كوسيط – هو الذي قام بالعمل اللازم. لقد أبدت حنّا أرنْدْتْ الملاحظة اللامعة وهي أن المعادل للمكاتبية <البيروقراطية> هو الوسيط الامبريالي (44)، مما يعني القول أنه إذا كان المشروع الجامعي الجمعي المسمى الاستشراق مؤسسة مكاتبية قائمة على رؤيا محافظة ما للشرق، فإن خدم مثل هذه الرؤيا في الشرق كانوا وسطاء امبرياليين مثل تي. إي. لورنس. وفي عمله يمكن أن نرى الى أكثر درجات الوضوح الصدام بين التاريخ السردي والرؤيا، إذ حاولت – بكلماته هو – "الامبريالية الجديدة" خلق مدّ فعال لفرض المسؤولةي على السكان المحليين [في الشرق]" (45) وقد دفع التنافس بين القوى الأوروبية هذه القوى الآن الى حث الشرق باتجاه حياة فعالة، ودفعه الى الخدمة العملية وتحويله من سلبية "شرقية" لا متغيرة الى حياة حديثة ناشطة. إنما سيكون مهماً، في أي حال، ألا يسمح للشرق أبداً بأن يتجه وجهته الخاصة أو ينفلت من السيطرة، - إذ أن وجهة النظر الشرائعية في ذلك كله هو أن الشرقيين لا يمتلكون تراثاً من الحرية.

تكمن الاحتدامية العظيمة لعمل لورنس في أنه يرمز الى الصراع، أولاً، لاستثارة الشرق (دون حياة ولا زمنياً، ودون حوْل) الى الحركة؛ ثانياً، لفرض هيئة غربية جوهرياً على هذه الحركة؛ ثالثاً، لاحتواء الشرق الجديد المستثار في رؤيا شخصية يحتوي أسلوبها الاستبطاني على حس قوي بالاخفاق والخيانة:

"كان في نيتي أن أصنع أمة جديدة، أن أعيد الى الوجود نفوذاً ضائعاً، أن أمنح عشرين مليوناً من الساميين الأساس الذي يمكن أن يبنوا عليه من فكرهم القومي قصر أحلام ملهماً . . . ولم تكن جميع الأقاليم الخاضعة للامبراطورية لتساوي لدي صبياً انكليزياً واحداً ميتاً. فإذا كنت قد أعدت للشرق شيئاً من احترام الذات، وهدفاً، ومثُلاً؛ وإذا كنت قد جعلت الحكم السويّ للأبيض على الأحمر أكثر إلحاحاً، فقد جعلت هؤلاء الناس صالحين الى درجة ما للكومونولث الجديد الذي تنسى فيه العروق المسيطرة إنجازاتها العارية، ويقف فيه الأبيض والأحمر والأصفر والأسمر والأسود جنباً

الى جنب دون أن ينظر أحدهم الى الآخر مواربة، من أجل خدمة العالم" (46).

ولم يكن شيء من هذا كله، سواء من حيث هو نية، أو تعهد فعلي، أو مشروع مخفق، ليكون ممكناً من بعيد أو قريب لولا وجود منظور المستشرق الأبيض في البدء:

"كان اليهودي في المتروبول في مدينة برايتُنْ، والبخيل، وعابد الإله أدونيس، والفاسق في مواخير دمشق جميعهم علامات على مقدرة السامي على المتعة، وتعبيرات العصب نفسه الذي أعطانا في القطب الآخر نكران الذات عند الأسينيين* أو المسيحيين الأوائل، والخلفاء الأوائل، واجداً طرق السماء أكثر عدالة للفقراء في الروح. لقد حوّم السامي بين الشبق ونكران الذات".

ويدعم لورنس في تقريرات كهذه تراث محترم يمتد مثل شعاع منارة عبر القرن التاسع عشر بأكمله، وفي مركز الاشعاع منه ثمة، طبعاً، "الشرق" وهو من القوة بما يكفي ليضيء كلا التضاريس العامة والمفصّلة الدقيقة الواقعة ضمن مداه. فاليهودي، وعابد الإله أدونيس والفاسق الدمشقي ليسوا علامات للانسانية، مثلاً، بقدر ما هم علامات لحقل إشاري يدعى السامية يخلق تناسقه وانسجامه الداخلي الفرع السامي من الاستشراق. وداخل هذا الحقل، كانت أشياء معينة ممكنة:-

"يمكن أرجحة العرب على فكرة كما على حبل؛ ذلك أن ولاء عقولهم الذي لم يمنح بعد لأحد جعلهم عبيداً طائعين. ولن يفلت أحدهم من الإسار الى أن يتحقق النجاح، ومعه المسؤولية والواجب والالتزام. وعندها كانت الفكرة قد ذهبت والعمل قد انتهى – بالخراب. ودون عقيدة يمكن قيادتهم الى زوايا العالم الأربع (لكن ليس الى السماء) بإظهار ثروات الأرض وملذاتها لهم، لكنهم إذا قابلوا وهم في الطريق نبيّ فكرة ما، لا يملك مستراحاً لرأسه ويعتمد في مأكله على الاحسان أو العصافيير، فإنهم جميعاً سيتخلون عن ثرواتهم من أجل وحيه . . . . .

لقد كانوا كالماء في عدم استقرارهم، وكالماء فإنهم ربما سادوا في النهاية. ومنذ فجر الحياة، فإنهم ما يزالون، في موجات متتالية، يقذفون بأنفسهم على شواطئ الجسد. وقد انكسرت كل موجة . . . . وإحدى هذه الموجات (وهي ليست أقلها شأناً) قمت أنا بإثارتها ودحرجتها أمام أنفاس فكرة الى أن بلغت ذروتها، ثم انقلبت وسقطت على دمشق. وسيوفر ما غسلته هذه الموجة، وقد قذفته الى الوراء مقاومةُ الأشياء الراسخة، مادة الموجة المقبلة، حين يستثار مرة أخرى مع نضج الزمن".

تمثل الألفاظ "يمكن" "كان يكون" و "أنا" طريقة لورنس لاقحام نفسه في الحقل، بوجه من القول. وهكذا يمهد لاحتمال الجملة النهائية، التي يضع لورنس نفسه فهيا، بوصفه بارعاً في التلاعب بالعرب، على رأسهم. ومثل كيرتز <بطل> تونراد، فإن لورنس قد أطلق ذاته من الأرض من أجل أن يصبح موحد الهوية بواقع جديد، من أجل أن يكون مسؤولاً – كما يقول فيما بعد – عن "دفع آسيا الجديدة الى اكتساب شكل . . . . آسيا التي كان الزمن في طريقه الى أن يفرضها علينا بصلابة لا ترد" (47).

ولا تكتسب الثورة العربية معنى إلا حين يصمم لورنس معنى لها؛ وهكذا فإن معناه الذي يهبه لآسيا كان انتصاراً، "حالة من الاتساع . . . . . من حيث أننا شعرنا أننا حملنا آلام إنسان آخر أو تجربته، <أي> شخصيته". ولقد أصبح المستشرق الآن الممثل <للشرق> بخلاف المراقبين المشاركين السابقين مثل لين، الذين كان الشرق بالنسبة لهم شيئاً يبقى بحرص شديد بعيداً. بيد أن ثمة نزاعاً وتعارضاً لا يحل لدى لورنس بين الرجل الأبيض والشرقي، ورغم أنه لا يقول ذلك بصراحة، فإن هذا النزاع جوهرياً يعيد مسرحة النزاع التاريخي بين الشرق والغرب في اذهنه. وداعياً للقوة التي يمتلكها بإزاء الشرق، وداعياً كذلك لازدواجيته، وغير واع لأي شيء في الشرق قد يوحي بأن التاريخ، بعد كل حساب، هو التارخي وأن العرب حتى من دونه كانوا سيلتفتون في النهاية الى صراعهم مع الأتراك، قام لورنس بتقليص سرد الثورة بأكمله (بنجاحه المؤقت وإخفاقه المرير) وتحويله الى رؤياه هو لنفسه من حيث هو "حرب أهلية قائمة" دون حل:

"بيد أننا في الواقع حملنا العبء بدلاً <عنهم> من أجل مصلحتنا الخاصة، أو على الأقل لأنه وُجّه لمنفعتنا: ولم نكن لنستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا عن طريق المواهمة في الحس كما في الدوافع . . . . وبدا أنه ليس ثمة من مسار مستقيم لنا نحن القادة في هذا الزقاق السلوكي الملتوي، حلقة ضمن حلقة من الدوافع المجهولة، المجللة الوجه بالعار، التي تلغي أو تضاعف اتهامها لما سبقها من دوافع" (48).

وكان للورنس فيما بعد أن يضيف الى هذا الحس بالهزيمة نظرية حول "الرجال الهرمين" الذين سرقوا النصر منه. وفي أي حال، فإن ما يعني لورنس هو أنه، كخبير أبيض، وريث سنين من الحكمة الجامعية والشعبية حول الشرق، كان قادراً على أن يخضع أسلوب كينونته لأسلوبهم ليتخذ بعد ذلك لنفسه دور النبي الشرقي الذي يمنح شكلاً لحركة في "آسيا الجديدة". وحين تخفق الحركة، لأي سبب كان (كأن يستولي عليها الآخرون، أو تخان أهدافها، أو يبطل حلمها بالاستقلال) فإن خيبة لورنس هي ما يهم. وهكذا فإن لورنس يساوي بصورة كاملة بين ذاته وبين صراع آسيا الجديدة من أجل أن تولد، فهو أبعد ما يكون عن أن يكون، مجرد رجل ضائع في تزاحم الأحداث المضطربة.

فيما كان إسخيلُس قد مثل آسيا تندب ما خسرته، وكان نرفال قد عبّر عن خيبته في الشرق لأن الشرق لم يكن أكثر روعة وخلابة مما أراد، فإن لورنس أصبح القارة النادبة ووعياً ذاتياً يعبر عن خيبة تكاد تكون كونية. وفي النهاية، أصبح لورنس ورؤيا لورنس – وليس ذلك بفضل لويل توما وروبرت غريفز وحسب – الرمز الصافي للمتاعب الشرقية: وبإيجاز، فقد تلبس لورنس المسؤولية من أجل الشرق بنشر تجاربه العارفة بين القارئ والتاريخ. وبالفعل، فإن ما يقدمه لورنس للقارئ هو قوة خابِرة غير موسطة، قوة أن يكون، لوقت قصير، الشرق. وجميع الأحداث التي تُعزى، ظناً، الى الثورة العربية تُقلص في النهاية وتُحول الى تجارب لورنس باسم هذه الثورة.

ولذلك فإن الأسلوب، في حالة كهذه، ليس مجرد القوة على الترميز لعموميات هائلة من مثل آسيا، أو الشرق أو الغرب، بل إنه كذلك شكل من أشكال الازاحة والاحتواء يصبح عن طريقه صوت واحد تاريخاً كاملاً، وبالنسبة للغرب الأبيض – قارئاً أو كاتباً – يصبح الشرق النوع الوحيد من الشرق الذي تمكن معرفته. وكما أن رينان كان قد رسم خريطة الامكانيات المتاحة للساميين في مجالات الثقافة، والفكر،و اللغة، فإن لورنس يرسم مخططات للفضاء (وفي الواقع فإنه يصادر ذلك الفضاء) والزمان لآسيا الحديثة. وأثر هذا الأسلوب هو أنه يجعل آسيا قريبة من الغرب قرباً موجعاً مغرياً، إنما لبرهة وحسب. فنحن نبقى في النهاية نعشر بحس بالمسافة المؤسية التي ما تزال تفصلنا "نحن" عن شرق مقدر له أن يحمل أجنبيته علامة على اغترابه الدائم عن الغرب. وهذه هي الخاتمة المخيبة التي توثقها (في زمننا الحاضر) نهاية رواية إي. إم. فورستر ممر الى الهند، التي يحاول بطلاها عزيز وفيلدنيغ أن يحققا المصالحة، لكنهما يخفقان:

"لماذا لا يمكن أن نكون أصدقاء الآن"؟ قال الآخر حاضناً إياه بحنو "ذلك هو ما أريده. وذلك هو ما تريده أنت". غير أن الجياد لم ترده – فقد انحرفت متباعدة، والأرض لم ترده، فأبرزت صخوراً على الراكبين أن يعبروها واحداً واحداً، وكذلك المعابد، والديانة، والسجن، والقصر، والطيور، والغرب، وبيت الضيافة التي انبثقت كلها للبصر إذ خرجوا من الفجوة وأطلوا على مو: كلها لم ترده، فقد قالت بأصواتها المئة "لا، لم يحن الأوان"، وقالت السماء "لا، ليس هناك" (49).

وهذا الأسلوب، هذا التحديد المضغوط، هو ما سيصطدم به الشرق دائماً. لكن ثمة رسالة سياسية إيجابية وراء عبارات <هذا الأسلوب> بالرغم من تشاؤميته. فالهوة بين الشرق والغرب يمكن أن تُعدل، كما عرف كرومر وبلفور معرفة جيدة، عن طريق المعرفة والقوة الغربيتين المتفوقتين. وتكتمل رؤيا لورنس في فرنسا بكتاب موريس بريّس اكتناه بلدان شرقي

المتوسط، وهو سجل لرحلة عبر الشرق الأدنى عام 1914. ومثل عدد كبير من الأعمال قبله، فإن الاكتناه استحضار لا يكتفي مؤلفه بالبحث عن أصول الثقافة الغربية ومنابعها في الشرق، بل يعيد فعل ما فعله نرفال، وفلوبير، ولامارتين في رحلاتهم الى الشرق. بيد أن ثمة بعداً سياسياً إضافياً لرحلة بريس بالنسبة له: فهو يبحث عن برهان، عن دليل قاطع، لدور فرنسي بناء في الشرق. لكن الفرق بين المعرفة الخابرة الفرنسية والبريطانية يبقى، فالأولى تنجح في تحقيق اقتران فعلي بين البشر والأرض، أما الثانية فإنها تتعامل مع عالم من الإمكانية الروحية. ففي عرف بريس، أن الحضور الفرنسي يرى بأفضل صوره في المدارس الفرنسية حيث "كان رائعاً أن ترى أولئك الفتيات الشرقيات الصغيرات يرحبن ويعدن خلق الابهامية والنغم الرخيم، بفرنسيتهن المحلية، لـ "هي فرنسا" بصورة مدهشة". كما قال بريس في حديثه عن مدرسة في الاسكندرية. وإذا كانت فرنسا لا تمتلك مستعمرات في الشرق فعلياً فإنها ليست دون ممتلكات بصورة مطلقة: -

"ثمة، في الشرق، شعور حول فرنسا هو من الدينية والقوة بحيث أنه قادر على أن يتمثل، ويصالح بين، تطلعاتنا الأكثر اختلافاً وتنوعاً. ففي الشرق، نمثل نحن الروحانية، والعدالة، وفُصْلة المثالي. إن انكلترا قوية هناك، وألمانيا قوية قوة كلية، إنما نحن نمتلك الأرواح الشرقية".

وحتجاً احتجاجاً صارخاً ضد جوريه، يقترح هذا الطبيب الأوروبي المشهور أن يلقح آسيا ضد مرضها الخاص، أن يُغرْبن الشرقيين، أن يدخلهم في احتكاك منعش مع فرنسا. لكن حتى في هذه المشاريع، تحتفظ رؤيا بريس بالتمييز نفسه بين الشرق والغرب الذي يدعي أنه يحاول أن يخفف منه:

"كيف نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها، تتألف من شرقيين لني كونوا قد اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الارتقاء تبعاً لمعاييرهم الخاصة، وتظل تخترقهم تقاليد العائلة، ويشكلون، هكذا، رباطاً بيننا وبين جماهير السكان الأصليين؟ كيف سنخلق علاقاغت بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي [في الشرق]؟ هذه الأشياء جمعيها في النهاية ذات مجار هو تنمية ذوق استمراء لدى هذه الشعوب الغريبة للبقاء على اتصال بذكائتنا، رغم أن هذا الذوق قد ينبع في الواقع من حسهم الخاص بمصيرهم القومي" (50).

ويأتي تأكيد الجملة الأخيرة من بريس نفسه. فما دام بريس، بخلاف لورنس وهو غارث (الذي يمثل كتابه الباحث الجوّال سجلاً أخبارياً بشكل مطلق، خالياً من أي رومانسية، لرحلتين قام بهما الى شرقي المتوسط في 1896، 1910) (51) يكتب عن عالم من الاحتمالات البعيدة فإنه أكثر استعداداً لتخيل الشرق يهدف الى السماح لتشكيلة دائمة من الضغط

الفكري المتجه من الغرب الى الشرق. وبريس يرى الأمور لا في إطار موجات ومعارك، ومغامرات روحية، بل في إطار تنمية الامبريالية الفكرية، بصورة تكون معها عصية على الاحتثاث بقدر ما هي لطيفة خفية. والرؤيا البريطانية، كما يمثلها لورنس، هي رؤيا للشرق في تياره الرئيسي، رؤيا للشعوب، والتنظيمات السياسية، والحركات التي تهديها وتبقيها تحت وصاية الرجل الأبيض الخبيرة، فالشرق هو شرقـ"نا"، وشعبـ"نا"، ومحمياتـ"نا". واحتمال أن تقام تمييزات بين النخبة والجماهير من قبل البريطانيين أقل من احتمال اقامتها من قبل الفرنسيين، الذين كانت تصوراتهم وسياستهم دائماً مبنية على الأقليات والضغوط الخبيثة للمشاركة الروحية بين فرنسا وأطفالها المستعمرين. أما المستشرق – الوسيط البريطاني – لورنس، بل، فيلبي، ستورز، هوغارث – أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها فقد لعب دورين معاً: الأول دور الخبير – المغامر – ذي الشذوذية المميزة (الذي خلقه لين وبيرتن، وهستر ستانهوب في القرن التاسع عشر) والثاني دور السلطة الاستعمارية، التي تحتل موقعاً مركزياً الى جانب الحاكم المحلي. والمثلان الأكثر شهرة هما لورنس مع الهاشميين، وفيلبي مع آل سعود. وقد صاغت المعرفة الخابرة البريطانية الشرقية نفسها حول الاجماع والسنية والسلطة ذات السيادة؛ أما المعرفة الخابرة الفرنسية بين الحربين فقد شغلت نفسها بالخروج على الاجماع، والوشائج الروحية، وذوي الشذوذية الميزة. فليس من قبيل الصدفة، إذن أن الصنعتين الرئيسيتين في البحث خلال هذه المرحلة، واحداً ما بريطانية والأخرى فرنسية – كانتا صنعتي إتش. آي. آر. جب ولويس ماسينيون: الأول تحددت اهتماماته بمفهوم السنة (أو المحافظة) في الاسلام، بينما تركز عمل الثاني على منصور الحلاج، الشخصية الصوفية الثيوصوفية، التي تشبه المسيح. وسأعود الى هذين المستشرقين الرئيسيين بعد قليل.

إذا كنت قد ركزت في هذا القسم على الوسطاء الامبرياليين وصانعي السياسة بدلاً من الباحثين، فقد كان ذلك بهدف تعميق إبراز النقلة الرئيسية في الاستشراق، والمعرفة بالشرق، والتفاعل معه، من موقف جامعي الىموقف أجاتي. ويصاحب هذه النقلة تغير في الموقف كما يصاحبها تغير في المستشرق الفرد أيضاً، الذي لم يعد مضطراً الى أنيرى نفسه – كما فعل لين، وساسي، ورينان، وكوزان، ومولر وآخرون – وكأنه ينتمي الى مجتمع نقابي حرفي له تقاليده الداخلية وطقوسه الخاصة. فقد أصبح المستشرق الآن الانسان الممثل لثقافته الغربية ، إنساناً يضغط ويكثف ضمن عمله نفسه ازدواجية رئيسية يكون هذا العمل (بغض النظر عن شكله المحدد) تعبيراً رمزياً عنها: الوعي الغربين والمعرفة الغربية، والعلوم الغربية تمسك بزمام أقصى آماد الشرق وأشد جزئياته الخاصة ضآلة. ورسمياً، يرى المستشرق نفسه بوصفه يحقق وحدة بين الشرق والغرب، إنما، بصورة رئيسية، عن طريق إعادة تأكيد تفوق الغرب التقنوي (التكنولوجي)، والسياسي، والثقافي. والتاريخ، في وحدة كهذه، يُوْهن جذرياً أن لم يُنفَ قطعياً: ويخضع التاريخ الانساني، إذ يعاين كثيار من

التطور، وكخيط سردي، أو كقوة حيوية (ديناميكية) تنفلش بإطراد منتظم وبصورة مادية في الزمان والمكان، لتصور أساساتي مثالي، للغرب والشرق. ولأنه يرى نفسه واقفاً على الحافة من الانهدام الذي يفصل بين الشرق والغرب، فإن المستشرق لا يتحدث بعموميات هائلة وحسب، بل إنه يسعى كذلك الى تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الغربية الى علامة غير موسطة لهذا النصف الجغرافي أو لذاك.

ويصاغ التداخل في كتابة المستشرق بين ذات الخبير فيه وبين ذاته الشاهدة، الرائية كممثل غربي، بصورة بارزة طاغية، في إطار معطيات بصرية. وفيما يلي مقطع نمطي (يقتبسه جب) من كتاب دنكن ماكدونلد الكلاسي الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام (1909):

"يُظهر العرب أنفسهم لا أناساً يؤمنون بسهولة، بل عنيدين، ماديين، متسائلين، شكاكين، يهزأون من تطيراتهم واستعمالاتهم ذاتها، مغرمين بامتحان الخارق للطبيعة – وذلك كله بطريقة خفيفة عجيبة، تكاد تبلغ درجة الطفولية" (52).

إن الفعل الأساسي هنا هو يُظهر، الذي نفهم منه أن العرب يعرضون أنفسهم (برغبة أو دون رغبة) لتحليل الخبير المتقصي ومن أجله. وعدد الصفات المميزة المنسوبة اليهم، بطقم الضديات المحتشدة فيه، يجعل "العرب" يكتسبون نوعاً من انعدام الوزن الوجودي؛ وبهذا يُدفع "العرب" الى أن ينضموا من جديد الى التحديد العريض جداً، والشائع في دراسات علم الانسان الحديثة، لـ "البدائي الطفولي". وما يضمنه ماكدونلد قوله كذلك هو أنه فيما يتعلق بهذه الأوصاف، ثمة موقع امتيازي خاص جداً يحتله المستشرق الغربي، الذي تكمن وظيفته الأدائية الممثلة بالضبط في أن يظهر ما ينبغي أن يرى. وهكذا يمكن للتاريخ المحدد كله أن يرى على الذروة، أو الحدود الحساسة، للشرق والغرب معاً. وتصبح فواعل الحيوية المعقدة المتشابكة للحياة الانسانية – وهي الشيء الذي ما زلت أسميه التاريخ كسرد روائي – أما لا علائقية أو تافهة بالمقارنة مع الرؤيا الدائرية التي تخدم تفاصيل الحياة الشرقية عن طريقها غرضاً واحداً هو إعادة تأكيد شرقية الموضوع <المدروس> وغربية الملاحظ <الدارس>.

وإذا كانت رؤيا كهذه في بعض الوجوه تستحضر رؤيا دانتي، فإن علينا ألا نخفق في ملاحظة الفرق الشاسع بين هذا الشرق وشرق دانتي. فالأدلة هنا يُقصد لها أن تكون (بل ربما اعتُبرت فعلاً) علمية؛ وأصولها، من وجهة نظر نسبها، هي العلوم الفكرية والانسانية الأوروبية في القرن التاسع عشر. وعلاوةً، فإن الشرق ليس أعجوبة بسيطة، أو عدواً، أو فرعاً من فروع عالم الغرائب المدهشة، بل واقع فعلي سياسي ذو أهمية عظيمة ودالة. ومثل لورنس، فإن ماكدونلد غير قادر بحق على أن يفصل خصائصه المميزة التمثيلية كغربي عن دوره كباحث. وهكذا، فإن رؤياه للاسلام، بقدر

رؤيا لورنس للعرب، تشبك تحديد الشيء – الموضوع بهوية الشخص المحدد. وينبغي استيعاب جميع العرب الشرقيين ضمن رؤيا لنمط شرقي يركّبه الباحث الغربين بالإضافة الى استيعابهم ضمن مواجهة محددة مع الشرق يعيد فيها الغربي القبض على جوهر الشرق نتيجة لاغترابه الحميم عنه، وبالنسبة للورنس، كما بالنسبة لفورستر، ينتج هذا الاحساس الأخير كآبة الاخفاق الشخصي أيضاً؛ أما بالنسبة لباحثين كماكدونلد، فإنه يعزز إنشاء المستشرق نفسه ويقويه.

ويضع ذلك الإنشاء خارجاً في عالم الثقافة، والسياسية، والواقع الفعلي. وفي مرحلة ما بين الحربين، كما نستطيع بسهولة أن نحكم من روايات مالرو، لنقل، اكتسبت العلاقات بين الشرق والغرب تداولية كانت في الوقت نفسه شائعة وقلقة. فقد كانت علامات مطالبة الشرق بالاستقلال السياسي في كل مكان، ولا شك أن هذه المطالب قد شُجعتْ في الامبراطورية العثمانية الممزقة من قبل الحلفاء وأصبحت بسرعة، كما هو بيّن تماماً في الثورة العربةي وعواقبها، إشكالية. فقد بدا أنا لشرق الآن يشكل تحدياً، لا للغرب بشكل عام، بل لروح الغرب، ومعرفته، وسيادته <الامبراطورية>. وبعد قرن ونيف من التدخل الدائب في الشرق <ودراسته>، بدا دور الغرب في شرق، كان هو نفسه يستجيب لأزمات الحداثة، أكثر قلقاً وحرجاً بكثير. فقد كان ثمة مسألة الاحتلال المباشر؛ وكان ثمة مسألة المحميات؛ وكان ثمة مسألة التنافس الغربي في الشرق؛ وكان ثمة مسألة التعامل مع النخبة، والحركات الشعبية، والمطالب بالحكم الذاتي والاستقلال بين السكان الأصليين؛ وكان ثمة مسألة الاحتكاك الحضاري بين الشرق والغرب. وقد فرضت مسائل كهذه إعادة للنظر في المعرفة الغربية بالشرق. وقد قدمت شخصية في أهمية سلفان لفي، رئيس الجمعية الآسيوية من 1929 الى 1935، وأستاذ السنسكريتية في كلية فرنسا <كوليج دوفرانس>، تأملات جادة عام 1925 في الطبيعة الملحة للمشكلة الغربية:

"إن واجبنا هو أن نفهم الحضارة الشرقية. والمشكلة الإنسانوية التي تكمن، على صعيد فكري، في القيام بجهد متعاطف وذكي لفهم الحضارات الأجنبية في أشكالها الماضية والمستقبلية معاً، هي مشكلة مطروحة علينا نحن الفرنسيين بالتحديد (رغم أن مشاعر مشابهة كان يمكن أن تلقى تعبيراً عنها من قبل شخص إنكليزي: فقد اكنت المشلكة مشكلة أوروبية) بشكل عملي فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة . . . فهؤلاء الناس ورثة تراث عريق من التاريخ، ومن الفن، ومن الديانة، تراث لم يفقدوا لاحس به فقداناً كاملاً – وقد يكونون حراصاً على إطالته. لقد أخذنا على عاتقنا مسؤولية التدخل في تطورهم، أحياناً دون أن نستشيرهم وأحياناً استجابة لمطلبهم . . . . . . ونحن ندعي، خطأ أو صواباً، أننا نمثل حضارة أسمى، وبسبب الحق الذي يمنحنا إياه هذا التفوق، الذي نثبته بانتظام عن طريق تأكيدات تجعله يبدو غير قابل للمنازعة من قبل السكان

الأصليين، فقد وضعنا جميع تقاليدهم الأصلية المحلية موضع التساؤل . . . . . .

بشكل عام، إذن، حيثما تدخل الأوروبي، تصور الإنسان المحلي نفسه بنوع من اليأس الشامل الذي كان في الحقيقة جاداً، إذا أن الانسان شعر بأن خلاصة كينونته وعافيته، في المجال الأخلاقي أكثر منهما في إطار المعطيات المادية الصرف، قد تضاءلت بدلاً من أن تتنامى. وقد جعل ذلك كله أسس حياته الاجتماعية تبدو واهنة تنهار من تحته، وبدت الآن الأعمدة الذهبية التي كان قد فكر في إعادة بناء حياته عليها خيوطاً براقة كرتونية لا أكثر. وقد ترجمت هذه الخيبة الى ضغينة من أحد طرفي الشرق الى طرفه الآخر، وهذه الضغينة تقترب الآن من أن تتحول الى كراهية، والكراهية إنما تترقب اللحظة المناسبة لكي تتحول الى فعل.

فإذا كانت أوروبا، بسبب من الكسل أو عدم الإدراك، لا تبذل الجهد الذي تتطلبه منها مصالحها وحدها، فإن الاحتدامية الآسيوية ستقترب من نقطة الأزمة.

وهنا بالضبط يدين ذلك العلم الذي هو شكل من أشكال الحياة وأداة للسياسة – أي حيثما كانت مصالحنا معرضة – لنفسه بأن يخترق الحضارات والحياة الأصلية المحلية في حميميتها من أجل أن يكتشف قيمتها الأساسية، وخصائصها القادرة على الاستمرار بدلاً من إغراق الحياة المحلية بالتهديد المتهافت للمستوردات الحضارية الأوروبية. ينبغي أن نقدم أنفسنا لهذه الحضارات كما نقدم منتوجاتنا الأخرى، أي ، في سوق المبادلات المحلية". [تأكيد العبارة في الأصل] (53).

لا يجد لفي صعوبة في ربط الاستشراق بالسياسية، ذلك أن التدخل الغربي الطويل – أو بالأحرى، المطال – في الشرق لا يمكن أن ينكر سواء في عواقبه على المعرفة أو في تأثيره على السكان الأصليين سيئي الطالع. ومعاً يشكل الاثنان ما يمكن أن يكون مستقبلاً مهدداً. ويتصور لفي، رغم إنسانيته الجلية كلها، ورغم قلقه الذي يدعو الى الإعجاب على الكائنات الإنسانية مثله، المرحلة الحاسمة الحاضرة في إطار معطيات مقيدة الى درجة لا تسعد. فيُتخيل الشرقي يشعر بأن عالمه مهدد من قبل حضارة متفوقة، غير أن دوافعه محكومة لا برغبة إيجابية في الحرية، والاستقلال السياسي، والإنجاز الثقافي في إطار معطياتها الخاصة، بل ، بدلاً من ذلك، بالضغينة أوالحقد الغيور. والعلاج الكلي الذي يقدمه لفي لاحتمال انقلاب الأمور بهذه الصورة البشعة هو أن يسوّق الشرق للمستهلك الغربي، ويوضع أمامه بوصفه سلعة من سلع عديدة، تتوسل لنوال اهتمامه. وبضربة واحدة يمكنك أن تمنع انفجار الشرق (بأن تجعله يظن نفسه كمية "متساوية" في سوق الأفكار التجارية الغربية)، وتهدّئ المخاوف الغربية من موجة مد شرقية. والنقطة الرئيسية لدى لفي، جذرياً،

هي طبعاً – وذلك هو اعترافه الأكثر كشفاً وأهمية – أنه ما لم يفعل شـيء فيما يخص الشرق "فإن الاحتدامية الآسيوية ستقترب من نقطة الأزمة".

آسيا تعاني ، لكنها في معاناته تهدد أوروبا: ويستمر الحد الفاصل الأبدي الشائك بين الشرق والغرب، دون تغير تقريباً، منذ الغابر الكلاسيكي. وما يقوله لفي، بوصفه أكثر المستشرقين المحدثين مهابة، يرجع صداه، بطريقة أقل لطافة ورهافة، الانسانيون الثقافيون.

مادة أولى: عام 1925، قامتالمجلة الفرنسية دفاتر الشهر* باستفتاء بين المفكرين البارزين، وكان بين من استمزجت آراؤهم مستشرقون (لفي، إميل سينار) وأدباء كأندريه جيد، وبول فاليري، وأدموند جالو. وقد عالجت الأسئلة العلاقات بين الشرق والغرب معالجة آنية، إن لم نقل استفزازية حتى الصفاقة. ويشير ذلك الى طبيعة الجو الثقافي السائد في تلك الفترة. وسنتميز فوراً كيف أن نمط الأفكار التي روّج لها المستشرقون في تراثهم البحثي كانت قد وصلت الآن الى مستوى الحقيقة المقبولة. يستفسر أحد الأسئلة عما إذا كان كلا الشرق والغرب عصيّين على الاختراق (وهي فكرة طرحها ماترلينك)؛ وسؤال ثان عما إذا كان التأثير الشرقي يمثل "خطراً داهماً" – والعبارة لهنري ماسي – على الفكر الفرنسي؛ وسؤال ثالث عن قيم الثقافة الغربية التي يمكن أن يعزى اليها تفوق الغرب على الشرق. وتستحق استجابة فاليري، فيما يبدو لي، أن يُقتبس منها، لأن خطوط المنظومة التي تطرحها تبلغ درجة قصوى من المباشرة والعراقة، على الأقل في بدايات القرن العشرين:

"من وجهة النظر الثقافية، لا يبدو لي أن ثمة ما نخشاه الآن من التأثير الشرقي. فهو ليس مجهولاً لنا. فنحن ندين للشرق بجميع بدايات الفنون والآداب لدينا وبقد رعظيم من معرفتنا. وأن في وسعنا أن نرحب بما يصدر الآن عن الشرق، إذا كان ثمة من جديد يصدر عنه – وذلك ما أشك فيه كثيراً . وهذا الشك بالضبط هو ضمانتنا وسلاحنا الأوروبي العظيم.

وعدا من ذلك، فإن السؤال الحقيقي في أمور كهذه هو أن نتمثل ونهضم. لكن ذلك كان دائماً، وما يزال، بالدرجة نفسها من الضبط ، الاختصاص العظيم المميز للعقل الأوروبي عبر العصور. ولذلك فإن دورنا هو أن نحافظ على قوة الاختيار هذه، قوة الإدراك الكوني، قوة تحويل كل شيء الى جوهرنا نحن؛ وهي قوى جعلتنا ما نحن عليه. لقد أرانا الإغريق والرومان كيف نتعامل مع أغوال آسيا المرعبة، كيف نعاملهم بالتحليل، كيف نستخلص منهم جوهريتهم . . . . يبدو لي حوض المتوسط مثل سفينة مغلقة كانت ماهيات الشرق الهائل دائماً تصب فيها من أجل أن تكثّف" [التأكيد والحذف في الأصل] (54).

إذا كانت الثقافة الأوروبية بشكل عام قد هضمت الشرق وتمثّلته، فإن فاليري بالتأكيد يدرك أن الاستشراق كان وسيطاً محدداً في هذه المهمة. وفي عالم من المبائد الولْسنية المتعلقة بحق تقرير المصير القومي <للشعوب> يعتمد فاليري بثقة على نفي تهديد الشرق بتحليله. وإن "قوة الاختيار" هي أن يكون لأوروبا، أولاً، أن تعترف بالشرق أصلاً للعلوم الأوروبية، ثم أن تعامله كأصل متجاوز منسوخ. وهكذا، ففي سياق آخر كان بوسع بلفور أن يعتبر سكان فلسطين الأصليين ذوي أولوية على الأرض، لكنها أولوية لا تقارب بأي شكل أولوية السلطة التالية للاحتفاظ بها، وقد قال بلفور أن مجرد رغبات 700.000 عربي لا أهمية لها بالمقارنة مع مصير حركة استعمارية أوروبية في جوهرها (55).

لقد مثلت آسيا، إذن، الاحتمال المقيت لانفجار مفاجئ سيدمر عالمـ"نا" كما قال جون بكنٌ عام 1922:

"إن الأرض لتفوّر بالقوة المتهافتة والذكاء غير املنظم. هل حدث أن تأملت أبداً حالة الصين؟ ثمة، تجد ملايين من الأدمغة السريعة التي تجمدها حرفٌ تافهة. فهم دون مسار موجه، أو قوة دافعة، ولذلك فإن خلاصة جهودهم عقيمة، والعالم يقهقه ساخراً من الصين" (56).

لكن، إذا نظّمت الصين أمورها (وستفعل) فلن تكون مضحكة. ولذلك فإن جهود أوروبا كانت منصبة على أن تحافظ على نفسها مثل "آلة قوية" (57) كم اسماها فاليري، ممتصة ما تستطيعه من خارج أوروبا، محولة كل شيء لاستعمالها الخاص، فكرياً ومادياً، مبقيةً الشرق منظماً بصورة انتقائية (أو غير منظم). غير أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عبر وضوح الرؤيا والتحليل.

وما لم يُر الشرق كما هو فعلاً، فإن قوته – العسكرية، والمادية، والروحية – ستكتسح أوروبا عاجلاً أم آجلاً. لقد وجدت الامبراطوريات الاستعمارية العظيمة، والأنظمة العظيمة من القمع المطرد المنتظم، من أجل أن تصد احتمال النهاية المخوفة. والمستعمرون الخاضعون، كما رآهم جورج أوْرول في مراكش عام 1939، لا ينبغي أن يعاينوا إلا بوصفهم نوعاً من الفيض القارّي الهائل، الأفريقي، أو الآسيوي، أو الشرقي:

"حين تسير عبر بلدة كهذه – مائتا ألف من السكان، منهم على الأقل عشرون ألفاً لا يملكون، حرفياً، سوى الأسمال التي يقفون فيها – حين ترى كيف يعيش الناس، وأكثر من ذلك، بأين سهولة يموتون ، فإن من الصعب دائماً أن تصدق أنك تسير بين كائنات بشرية. وجميع الامبراطوريات الاستعمارية في الواقع تؤسس على هذه الحقيقة. إن للبشر وجوهاً سمراء – والى جانب ذلك، فإن لديهم عدداً كبيراً منها هل هم حقاً اللحم

نفسه الذي هو أنت؟ هل لهم حتى أسماء؟ أم أنهم مجرد مادة سمراء لا متمايزة، أفراد بقدر ما النحل أو حشرات المرجان أفراد؟

إنهم ينبعون من الأرض، يعرقون ويعانون الجوع لبضع سنوات، ثم يغوصون عائدين الى أكوام المقابر التي لا أسماء لها دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. حتى القبور نفسها سرعان ما تنحل رجوعاً الى التراب" (58).

وعدا عن الشخصيات الجذابة صورياً التي تقدم الى القارئ الأوروبي في روايات الغريب المدهش لكتّاب ثانويين (بيير لوتي، مامدوك بيكثل، وأمثالهما)، فإن غير الأوروبي المعروف للأوروبيين هو بالضبط ما يقوله أورول عنه. فهو إما شخصية للضحك والتسلية، أو ذرة في ذات جمعية هائلة توصف في الإنشاء العادي أو المثقف بأنها ذات نمط لا متمايز اسمه شرقي، افريقي، أصفر، أسمر، أو مسلم.

وفي تجريدات كهذه أسهم الاستشراق بقوته على التعميم، محولاً حالات فردية من الحضارة الى حملة مثاليين لقيمها، وأفكارها، ومواقفها، التي كان المستشرقون قد وجدوها، هي بدورها، في "الشرق" وحوّلوها الى مادة تداول ثقافية شائعة.

حين نتأمل في حقيقة أن ريمون شفاب نشر السيرة اللامعة الت يكتبها لانكتيل – دوبرون عام 1934 – وبدأ تلك الدراسات التي كان لها أن تضع الاستشراق في سياقه الثقافي السليم – فإن علينا أن نقول أيضاً إن ما فعله كان على تعارض مطلق مع زملائه الفنانين والمفكرين، الذين كان الشرق والغرب بالنسبة لهم ما يزالان التجريدات المنقولة عن آخرين التي كاناهما بالنسبة لفاليري. ولم يكن السبب أن <عزرا> باوند، وإليوت، وييتس، وآرثر ويلي، وفينولوسا، وبول كلوديل (في كتابه معرفة الشرق)، وفيكتور سيغالن وآخرين، كانوا يتجاهلون "حكمة الشرق"، كما كان ماكس مولر قد سماها قبل بضعة من الأجيال، بل بالأحرى أن الثقافة عاينت الشرق، والإسلام خاصة، بتلك الريبة التي كان موقفها المتفقه من الشرق دائماً قد شحن بها. وثمة مثل ملائم لهذا الموقف المعاصر في أجلى صوره في سلسلة المحاضرات التي ألقاها فالنتاين شيرول، وهو رجل صحافة معروف ذو تجربة عظيمة في الشرق، في جامعة شيكاغو عام 1924 حول "الغرب والشرق". وكان غرض شيرول أن يوضح للمتعلمين الأميركيين أن الشرق لم يكن بعيداً الى الدرجة التي ربما تصوروها. وكان الخط الأساسي في منظومته بسيطاً: أن "المحمدية" – أحد "القوى العالمية العظيمة" المسؤولة عن أعمق خطوط الانقسام في العالم (59). وتتمثل تعميمات شيرول الكاسحة، في اعتقادي، بشكل وافٍ في عناوين محاضراته الست: "مواقع معاركهما القديمة"، "زوال الامبراطورية العثمانية، حالة مصر الغريبة"، "التجربة البريطانية العظيمة في مصر"، "المحميات والانتدابات" ؛ "العامل الجديد: البولشفية"، "بعض الاستنتاجات العامة".

الى هذه المسارد الشعبية نسبياً للشرق كمسرد شيرول، نستطيع أن نضيف شهادة لـ إيلي فور، الذي يستقي في ذكرياته، مثل شيرول، من التاريخ، والمعرفة الخابرة الثقافية، والتعاكس المألوف بين الغربية البيضاء والشرقية الملونة. وفيما يخرج فور بمفارقات ضدية من مثل "المجزرة الدائمة للامبالاة الشرقية" (ذلك أن "هم" بخلاف"نا" ليس لديهم أي تصور للسلام)، فإنه يتابع عمله ليظهر أن أجسام الشرقيين كسولة؛ أن الشرقي ليس لديه تصور للتاريخ، أو للأمة، أو للوطن؛ أن الشرق جوهرياً صوفي – الخ. ويطرح فور منظومة تقول إنه ما لم يتعلم الشرق أن يكون عقلانياً، وأن يطور تقنيات للمعرفة والوضعية، فمن المحال أن ينشأ تقارب بين اشرق والغرب (60). وثمة مسرد أبعد لطافة وتفقهاً بكثير (من مسرد فور) في مقالة فرنان بالدنسبرغر "عن المواجهة بين الشرق والغرب الفكريين"، لكنه هو أيضاً، يتحدث عن الامدراء الشرقي الطبيعي للفكرة، وللانضباط الذهني، وللتفسير العقلاني (61).

"لا يمكن أن تفسر مثل هذه المشاعات (ذلك أنها أفكار متوارثة تماماً)، التي تصدر من أعماق الثقافة الأوروبية، عن كتاب آمنا فعلاً بأنهم يتحدثون باسم هذه الثقافة، بوصفها ببساطة أمثلة على الشوفينية الاقاليمية. فهي ليست كذلك، وهي – كما سيكون جلياً لأيل إنسان يعرف شيئاً عن أعمال فور وبالدنسبرغر الأخرى – أكثر مفارقية ضدية لأنها ليست كذلك. فخلفيتها هي التحول الذي خضع له علم الاستشراق الصارم، المحترف، الذي كانت وظيفته الأدائية في ثقافة القرن التاسع عشر أن يعيد الى أوروبا جزءاً ضائعاً من الانسانية، لكنه أصبح في القرن العشرين أداة للسياسة و، ما هو أكثر أهمية، نظام ترميز تستطيع به أوروبا أن تفسر نفسها وتفسر الشرق لنفسها. ولأسباب نوقشت فيما سبق من هذا الكتاب، فقد حمل الاستشراق الحديث في ذاته معالم الخوف الأوروبي العظيم من الاسلام، وقد زادت ذلك حدةً التحديات السياسية في مرحلة ما بين الحربين. والنقطة <التي أثيرها هنا> هي أن التقمص الذي خضع له ما كان ميداناً تفريعياً من الاختصاص فقه اللغوي بريئاً من الأذى نسبياً فتحول الى مقدرة على إدارة الحركات السياسية، والمستعمرات وإصدار التقريرات التي تكاد تكون زلزالية والتي تمثل رسالة الرجل الأبيض التحضرية الصعبة – كل ذلك كان شيئاً فاعلاً ضمن ثقافة هي، زعماً، ثقافة تحررية، ثقافة مليئة بالحرص على معايير الكاثوليكية، والتعددية الجمعية، والانفتاح العقلي التي تزهو بها. وفي الواقع أن ما حدث هو النقيض المطلق للتحرري: تصل المذهب والمعنى، الذي نقله "العلم" وحوله الى "حقيقة". ذلك أنه إذا احتفظت هذه الحقيقة لنفسها بحق الحكم على الشرق بوصفه شراً <سرمدياً> لا يتغير، بالطرق التي أشرت اليها، فإن التحررية لم تكن إلا شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهنوي. لم يكن مدى مثل هذه اللاتحررية – كما أنه ليس الآن – يدرك كثيراً من داخل الثقافة، لأسباب يحاول هذا الكتاب أن يكتنهها. لكن من المسعد أن مثل هذه

اللاتحررية، رغم ذلك، قد قوبلت بالتحدي من آن لآن. وفيما يلي مثل من مقدمة "آي. أي. ريتشاردز لكتابه مونشيس عن العقل (1932)، ونستطيع هنا أن نستبدل بسهولة بالغة <كلمة> "صيني" بـ "شرقي":

"أما عن تأثير المعرفة المتزايدة بالفكر الصيني على الغرب، فإن من الشيق الملاحظة أن كاتباً لا يحتمل أن يُظن جاهلاً أو لا مبالياً مثل أم. إتين غيلسن يجد في وسعه مع ذلك أن يتحدث في المقدمة الانكليزية لكتابه فلسفة القديس توما الأكويني، عن الفلسفة التومائية بوصفها "تقبل وتجمع التراث الانساني بأكمله". هكذا نفكر جميعاً، فالعالم الغربي بالنسبة لنا ما يزال هو العالم [أو الجزء من العالم الذي يهم]. لكن مراقباً محايداً قد يقول إن مثل هذه الاقاليمية خطرة. ونحن في الغرب لم نصبح سعداء بعد الى درجة أننا نستطيع أن نثق بأننا لا نعاني من تأثيراتها" (62).

تقدم المنظومة التي يطرحها ريتشاردز هنا الأسباب الموجبة لممارسة ما يسميه هو التحديد المتعدد، وهو نمط أصيل من التعددية يلغي من أنظمة التحديد صداميتها. وسواء قبلنا رده على أقاليمية غيلسن أو لم نقبله، فإن بوسعنا أن نقبل مقولة أن النزعة الانسانية التحررية، التي كان الاستشراق تاريخياً وجهاً من وجوهها، تعوق عملية المعنى الموسع والموسع التي يمكن عن طريقها الوصول الى الفهم الحقيقي. ولقد كان ما حل محل المعنى الموسع في استشراق القرن العشرين – ضمن الحقل التقني، أقصد – هو الموضوع الأكثر قرباً الآن.

الاستشراق الأنجلو – فرنسي
الحديث في ذروة الإزدهار

لأننا أصبحنا معتادين على أن نفكر بخبير معاصر في مجال ما من مجالات الشرق، أو جانب من جوانب حياته، بوصفه مختصاً في "الدراسات الاقليمية"، فقد فقدنا الاحساس الناصع بأن المستشرق، حتى ما قبيل الحرب العالمية الثانية، كان يعتبر دارساً عاماً غير مختص (ذا قدر كبير من المعرفة المحددة، طبعاً) يمتلك مهارات عالية التطور لإصدار تقريرات خلاصية. وبتقريرات خلاصية أعني أن المستشرق، حين يصوغ فكرة غير معقدة نسبياً حول النحو العربي، لنقل، أو الديانة الهندية سيفهم (ويفهم هو نفسه) على أنه يصدر تقريراً أيضاً حول الشرق بأكمله ملخصاً إياه بذلك. وهكذا فإن أي دراسة منفصلة لنتفة من مادة شرقية سوف تؤكد أيضاً، بطريقة الخلاصة، الماهية الشرقية العميقة للمادة. ولأنه كان يعتقد اعتقاداً شائعاً أنا لشرق بأكمله متماسك متلاحم بطريقة عضوية عميقة

ما، فقد بدا معقولاً تماماً بالنسبة للمستشرق الباحث أن يعامل الدليل المادي الذي يعالجه باعتباره يقود في نهاية المطاف الى فهم أفضل لأشياء من مثل الشخصية الشرقية، أو العقل، أو الروح الجمعية، أو روح العالم عند الشرقي.

وقد طرح معظم الفصلين الأولين في هذا الكتاب منظومات مشابهة حول مراحل سابقة في تاريخ الفكر الاستشراقي. ومع ذلك، فإن التمايز الذي يعنينا هنا، في تاريخ الاستشراق المتأخر، هو التمايز بين المرحلتين السابقة والتالية مباشرة للحرب العالمية الأولى. فالشرق في كلتا الحالتين، كما هو في المراحل السابقة، شرقي مهما كانت الحالة المعينة، ومهما كان الأسلوب أو التقنية المستخدمان لوصفها، والفرق بين المرحلتين موضع المناقشة يتمثل في السبب الذي قدمه المستشرق لرؤيته و <للماهية> الشرقية الأساسية للشرق. وثمة مثل جيد على المعقلن في المرحلة السابقة على الحرب في المقطع التالي المأخوذ من مراجعة سنوك هيرغرونج عام 1899 لكتاب إدوارد ساكو الفقه المحمدي:

". . . . . . . إن الفقه الذي اضطر على صعيد تطبيقي الى تقديم تنازلات متزايدة لاستخدامات الناس وعاداتهم ولاعتباطية قواعدهم، احتفظ، مع ذلك، بتأثير لا يستهان به على الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو يبقى، وهو يظل كذلك بالنسبة لنا أيضاً، موضوعاً للدراسة مهماً، لا لأسباب تجريدية فقط ترتبط بتاريخ الفقه، والحضارة، والدين، بل لأغراض عملية أيضاً. فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم حميمية، وكلما ازداد عدد الدول الاسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا، كلما ازدادت بالنسبة لنا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية، والفقه الديني، والخلفية التصورية للاسلام .."(63).

رغم أن هيرغرونج يأخذ بعين الاعتبار أن شيئاً يبلغ من التجريد ما يبلغه "الفقه الاسلامي" خضع أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع، فإنه يميل الى الاحتفاظ بالتجريد لأغراض فكرية لأن "الفقه الاسلامي" في خطوطه العامة يؤكد التفاوت بين الشرق والغرب. وبالنسبة لهيرغرونج، لم يكن التمييز بين الشرق والغرب مجرد شعيرة لغوية جامعية أو شعبية: بل على العكس تماماً. إذ أن هذا التمييز كان يدل بالنسبة له على علاقة القوة الأساسية، التاريخية، بين الاثنين – فمعرفة الشرق إما أن تبرهن أو تنمّي، أو تعمق، الفرق الذي مد عن طريقه السلطان الأوروبي "وقد كان للعبارة نسب جليل محترم في القرن التاسع عشر) بشكل فعّال فوق آسيا. فأن يعرف المرء الشرق ككل إذن هو أن يعرفه لأنه موضوع في عهدة المرء، إذا كان المرء غربياً.

ثمة مقطع مناظر تقريباً لمقطع هيرغرونج في الفقرا النهائية من مقالة جب "الأدب" في تراث الاسلام، المنشور عام 1931. فبعد أن يصف جب

الاتصالات الثلاثة العرضية بين الشرق والغرب حتى القرن الثامن عشر، يستمر متحدثاً عن القرن التاسع عشر:

"في أعقاب هذه اللحظات من الاتصال العرضي، التفت الرومانسيون الألمان ثانية الى الشرق، وجعلوا غرضهم الواعي لأول مرة أن يفسحوا مجالاً للتراث الحقيقي للشعر الشرقي للدخول في شعر أوروبا. وبدا أن القرن التاسع عشر، بحسه الجديد بالقوة والفوقية، يوصد الباب بإحكام أمام تصميماتهم. أما الآن فإن ثمة، بالمقابل، علامات للتغير. إذ بدأ الأدب الشرقي يدرس من جديد من أجل ما فيه بالذات، وإن فهماً جديداً للشرق ليُكتسب الآن. وإذ تنتشر هذه المعرفة، ويستعيد الشرق مكانه السليم في حياة الانسانية، فقد يؤدي الأدب الشرقي مرة ثانية وظيفته التاريخية، ويساعدنا على تحرير أنفسنا من التصورات الضيقة الخانقة التي تحصر كل ما هو ذو دلالة وأهمية في الأدب، والفكر، والتاريخ في الحيز الذي نسكنه من الكرة الأرضية" (64).

تقف عبارة جب "من أجل ما فيه بالذات" نقيضاً مطلقاً لسلسلة الأسباب المتفرعة عن إعلان هيرغرونج المتعلق بالسلطان الأوروبي على الشرق. لكن ما يبقى، على أية حال، هو تلك الهوية الكلية المحرم انتهاكها لشيء اسمه "الشرق" وشيء آخر اسمه "الغرب". ولكيانات كهذه منافع متبادلة، ومن الجلي أن نية جب التي تستحق الثناء هي أن يظهر أن تأثير الأدب الشرقي على الأدب الغربي لن يكون بالضرورة (في نتائجه) ما كان برونتيير قد سماه "عاراً قومياً" بل يمكن بدلاً من ذلك مجابهة الشرقة كتحد إنساني النزعة للحدود المحلية الضيقة للتمركزية العرقية الغربية.

رغم توسل جب في مرحلة سابقة لفكرة غوته عن الأدب العالمي، فإن دعوته الى الإحياء المتبادل بين الشرق والغرب تعكس الوقائع السياسية والثقافية المتغيرة في مرحلة ما بعد الحرب. لكن لم يكن السلطان الغربي على الشرق قد انتهى؛ لكنه كان قد تطور – في مصر البريطانية – من قبولٍ من جانب السكان الأصليين مستسلم نوعاً، الى قضية سياسية تثير النزاع أكثر فأكثر ضاعفت حدتها المطالب المحلية العنيدة بالاستقلال. وكانت هذه السنوات سنواتالمصاعب البريطانية المستمرة مع زغلول، وحزب الوفد، ومن شابههما (65). وعلاوةً، فقد كان ثمة ضائقة اقتصادية عالمية من عام 1925 وقد زاد ذلك أيضاً حس التوتر الذي يعكسه نثر جب. بيد أن الرسالة الثقافية المحددة فيما يقوله هي التي تفرض نفسها أكثر من غيرها. تنبه للشرق، يبدو أن جب يقول لقارئه، من أجل فائدته للعقل الغربي في الصراع للتغلب على التخصص الخانق، وضيق الأفق، والمنظورات المحدودة.

كان قد حدث تغير لا يستهان به من هيرغرونج الى جب، كما تغيرت الأولويات. فلم يعد مقبولاً دون جدال كون سيطرة أوروبا على الشرق

حقيقةً من حقائق الطبيعة تقريباً، كما لم يعد يفترض أن الشرق كان بحاجة الى التنوير الغربي. وما كان ذا أهمية ما بين الحربين ان تحديداً ثقافياً للذات تجاوز الأقاليمية والاستجنابية. وفي عرف جب، كان الغرب بحاجة الى الشرق كشيء تنبغي دراسته لأنه يطلق الروح من عقال التخصص العقيم ويخفف من أذى التمركز – في – الذات المفرط في القومية والضيق، ويزيد من إدراك المرء للمسائل المركزية فعلاً في دراسة الثقافة. وإذا كان الشرق يبدو الآن شريكاً في هذه الجدلية الجديدة الصاعدة لوعي الذات الثقافي، فإن ذلك يعود، أولاً، الى كونه الآن يشكل تحدياً اكثر مما كان في الماضي، وثانياً، الى أنالغرب يدخل فترة جديدة نسبياً من الأزمة الثقافية، أدى اليها، جزئياً، تقلص السلطان الغربي على بقية العالم.

ولذلك، فإننا سنجد،في أفضل الأعمال الاستشراقية خلال فترة ما بين الحربين – متمثلة في نتاج ماسينيون وجب نفسه وعملهما الضخم – عناصر مشتركة مع أفضل ما في الدراسات الانسانية لهذه الفترة. وهكذا، فإن الموقف الخلاصي الذي تحدثت عنه سابقاً يمكن أن يعتبر المعادل الاستشراقي للمحاولات التي تمت في الدراسات الانسانية الغربية المحض لفهم الثقافة في كليتها، بطريقة مناقضة للوضعية المنطقية، طريقة حدسية، متعاطفة. ويبدأ كلا المستشرق واللامستشرق من حس بأن الثقافة تمر عبر مرحلة مهمة. ملمحها الرئيسي هو الأزمة المفروضة عليها من قبل أفكار مهددة كالبربرية، والاهتمامات التقنية الضيقة، والجدب الأخلاقي، والقومية الجامحة، وهكذا. وتصبح فكرة استخدام نصوص معينة، مثلاً، للانطلاق من الخاص الى العام (من أجل فهم الحياة الكلية لمرحلة ما ، وبالتالي لثقافة ما) فكرة مشتركة بين أولئك الانسانيين في الغرب الذين ألهبتهم دراسات فيلهلم ديلثي، وبين شوامخ المستشرقين مثل ماسينيون وجب. وثمة معادل لمشروع إحياء فقه اللغة – كما يتمثل في أعمال كيرتيس، وفوسلر، وأويرباخ، وسبينزر، وغوندولف، وهوفمانستال (66) – في دفقات الحيوية التي أضيفت الى فقه اللغة الاستشراقي التقني الصرف في دراسات ماسينيون لما أسماه المعجم الصوفي، مفردات لغة الوجد الاسلامي، الخ.

لكن ثمة تقاطعاً آخراً، أكثر إثارة للاهتمام، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الانسان الاوروبية <هو> رؤيا العالم المعاصرة له. ينبغي أن نلاحظ أولاً أن الدراسات الثقافية اللااستشراقية كانت، بطبيعة الأمور، أكثر فورية في استجابتها للتهديدات الموجهة ضد الثقافة انسانية النزعة من قبل التخصص التقني المعظم لذاته، المحايد أخلاقياً، والذي تجسد، جزئياً على الأقل، في ظهور الفاشية في اوروبا. وقد وسعت هذه الاستجابة اهتمامات فترة ما بني الحربين وحملتها الى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية. كذلك. وثمة شهادة بليغة بحثية وشخصية على هذه الاستجابة في كتاب إركْ ويرباخ المفعم بالجلال

محاكاة <تمثيل الطبيعة في الثقافة الغربية>، وفـي آخـر تأملاتـه المنهجيـة كـ فقيه لغـة (67). يخبرنـا أويربـاخ أن المحاكـاة كتـب أثنـاء نفيـه فـي تركيـا، وقصد به فـي النهايـة أن يكـون الـى حـد بعيـد محاولـة لرؤيـة تطـور الثقافـة الغربية في اللحظة الأخيرة تقريباً من كون هذه الثقافة ما تزال تمتلك عزتهـا واستقامتها وتناسـقها الحـضاري، ولـذلك فقـد وضـع نـصب عينيـه مهمـة أن يكتب كتاباً عاماً مبنياً على تحليلات نصية محددة بطريقـة تمكـن مـن فـرش مبادئ الأداء الأدبـي الغربـي بكـل تنوعهـا، وغناهـا، وخـصبها. وكـان الهـدف الوصول الى تركيب للثقافة الغربية، يكون فيه التركيب نفـسه مـضاهى فـي أهميته بمحاولة القيام به نفـسها، وهـي محاولـة آمـن أويربـاخ بأنهـا صـارت ممكنـة بفـضل مـا أسـماه "النزعـة الانـسانية البورجوازيـة المتـأخرة" (68). وهكذا حولت الجزئية الخاصـة المفـردة الـى رمـز موسـط الـى درجـة عاليـة للعملية التاريخية العالمية.

ولم يكـن أقـل أهيمـة لـدى أويربـاخ – وهـذ الحقيقـة علائقيـة بـصورة فوريـة بالاستشراق – التراث الانسانوي للانشباك في ثقافة قوميـة أو أدب قـومي غير ثقافة المرء وأدبه. وكان نمـوذج أويربـاخ لـذلك هـو كيـرتيس، الـذي قـدم عمله المـدهش شـهادة لاختيـاره المتعمـد كألمـاني أن ينـذر نفـسه مهنيـاً لآداب اللغـات الرومانـسية . ولـذلك لـم يكـن عبثـاً أن أويربـاخ خـتم تأملاتـه الخريفية باقتباس دال من كتاب هيغو أوف سان فيكتور ديداسكاليكون:

"إن الإنسان الذي يجد وطنه حلواً ما يزال مبتدئاً غضاً؛ أما من تكـون لـه كـل أرض مثل أرضه – الأصل فقد بلغ مرحلة القوة؛ لكن الكامل هو من يكـون لـه العالم كله مثل أرض أجنبية" (69).

فبمقدار ما يستطيع المرء أن يترك وطنه الثقـافي، بمقـدار مـا يـسهل عليـه أن يحكـم عليـه، وعلـى العـالم بأكملـه كـذلك، بـالتجرد الروحـي والأريحيـة الضروريين للرؤيا الحق. وبمقدار ما يسهل على المـرء أيـضاً أن يقـيّم نفـسه والثقافات الأجنبية بالمزيج نفسه من الحميمية والبعد.

ولم يكـن اسـتخدام الأنمـاط "فـي العلـوم الانـسانية، بكـلا الـوجهين: كـأداة تحليلية وكـسبيل لرؤيـة الأشـياء المألوفـة بطريقـة جديـدة قـوةً ثقافيـة أقـل أهمية أو أضعف دوراً في تشكيل المنهج. وقـد درس التـاريخ الـدقيق للـنمط كما يتمثل في أعمال مفكري أوائل القرن العـشرين مثـل فيبـر، ودوركهـايم، ولوكاش، ومانهايم، وعلماء إجتماع المعرفة الآخـرين، مـراراً مـن قبـل" (70). بيد أنه لـم يلاحـظ سـابقاً، فـي اعتقـادي، أن دراسـات فيبـر للبروتـستانتية، واليهودية، والبوذية قـذفت بـه (ربمـا دون قـصد) الـى الأرض الـت يكـان فـي الأصل قد خرطها وادّعاها المستـشرقون. وقـد وجـد هنـاك تـشجيعاص مـن قبل جميع أولئك المفكرين فـي القـرن التاسـع عـشر الـذين آمنـوا بـأن ثمـة فرقـاً وجوديـاً بـين "العقليتـين" الاقتـصاديتين (والـدينيتين أيـضاً) الـشرقية والغربية. ورغم أن فيبر لم يدرس الاسلام دراسة متقنة مستوفاة، فقد تـرك

أثراً لا يستهان به على هذا الميدان بصرة رئيسية لأن مفهوماته عن النمط كانت ببساطة تأكيداً "خارجياً" لكثير من الأطروحات الشرائعية التي آمن بها المستشرقون ، الذين لم تتجاوز أفكارهم الاقتصادية أبداً تأكيد عجز الشرق الأساسي عن التجارة، والتبادل التجاري والعقلانية الاقتصادية. وفي ميدان الدراسات الاسلامية بقيت هذه الشعائر اللغوية طاغية لمئات من السنين حرفياً – الى أن ظهرت دراسة مكسيم رودنسون المهمة الاسلام ورأس المالية عام 1966. ومع ذلك فإن مفهوم النمط – الشرقي، أو الاسلام، أو العربي، أو ما شئت – يبقى وينتعش بأنواع مماثلة من التجريدات أو المناسق أو الأنماط إذ تنبثق هذه عن العلوم الاجتماعية الحديثة.

تحدثت مراراً في هذا الكتاب عن حس الاغتراب الذي عرفه المستشرقون إذ عالجوا، أو عاشوا في، ثقافة تختلف بعمق عن ثقافاتهم. لكن فرقاً لافتاً بين الاستشراق في صورته الاسلامية وجميع فروع المعرفة الانسانوية الأخرى التي تمتلك فيها مفهومات أويرباخ عن ضرورة الاغتراب شيئاً من السريانية، هو أن المستشرقين الاسلاميين لم يروا قط اغترابهم عن الاسلام بوصفه شيئاً محبذاً أو موقفاً ذا تضمينات لها أثرها على تحقيق فهم أفضل لثقافتهم الخاصة. بل أن اغترابهم عن الاسلام زاد شعورهم بتفوق الثقافة الغربية وسموها حدة وكثافة، حتى اتسع نطاق كرههم الغريزي ليشمل الشرق بأكمله، الذي اعتُبر الاسلام ممثلاً منحطاً (وفي العادة، شديد الخطورة) له. وقد غدت ميول كهذه – وذلك جزء أيضاً من المنظومة التي ما زلت أطرحها هنا – منسوجة في بنية تقاليد الدراسات الاستشراقية عبر القرن التاسع عشر كله، وأصبحت مع مرور الزمن، عنصراً مكوناً سوياً لمعظم التدريب الدراسي الاستشراقي، يورثه جيل لجيل. وإضافة، فيما أعتقد، فقد كان احتمال أن يستمر الباحثون الأوروبيون في رؤية الشرق الأدنى عبر منظورات "أصوله" الكتابية، أي بوصفه مكاناً ذا أولوية دينية عميقة التأثير لا تتزعزع، احتمالاً قوياً جداً.

وفي ضوء علاقته الخاصة بكلا المسيحية واليهودية، فإن الاسلام بقي الى الأبد الفكرة (أوالنمط) الت يحملها المستشرق للصفاقة الثقافية الأصيلة التي زادها حدة، بشكل طبيعي، الخوف من أن الحضارة الاسلامية في الأصل (والواقع المعاصر كذلك) استمرت تقف بشكل ما معارضة للغرب المسيحي.

لهذه الأسباب شارك الاستشراق الاسلامي فيما بين الحربين في الشعور العام بالأزمة الثقافية التي أومأ اليها أويرباخ والآخرون الذين تحدثت عنهم بإيجاز، دون أن يتطور في الوقت نفسه بالطريقة التي تطورت بها العلوم الانسانية الأخرى. ولأن الاستشراق الاسلامي أيضاً احتفظ في داخله بالموقف التماحكي الديني الغريب الذي كان قد اتخذه منذ البدء فقد بقي ثابتاً على دروب منهجية معينة، بوجه من الكلام. وقد كان استلابه

الثقافي، من جهة أولى، بحاجة الى أن يحفظ من تأثير التاريخ الحديث والظروف الاجتما-سية، وكذلك من المراجعة والتنقيح الضروريين اللذين يفرضهما ظهور مادة معلوماتية جديدة على أي "نمط" نظري أو تاريخي. ومن جهة أخرى، كانت التجريدات التي قدمها الاستشراق (أو بالأحرى، الفرصة المتاحة للقيام بتجريدات) بالإشارة الى الحضارة الاسلامية قد اعتبرت مكتسبة سريانية جديدة، وما دام قد افترض أن الاسلام عمل بالطريقة الت يوصفها المستشرقون (دون إشارة الى الواقع، بل الى طقم من المبادئ "الكلاسيكية" فقط)، فقد افترض أيضاً أن الاسلام الحديث لن يكون أكثر من صورة معدولة، أكدت من جديد، لصورته القديمة، وبشكل خاص لأنه كان مفترضاً أيضاً أن الحداثة بالنسبة للاسلام كانت إهانة أكثر منها تحدياً. (بالمناسبة، يقصد بالعدد الكبير من الافتراضات والفرضيات في هذا الوصف أن توصر الالتواءات والمنعطفات الشاذة التي كانت ضرورية للاستشراق من أجل الحفاظ على طريقته الغريبة في معاينة الواقع الانساني). وأخيراً، إذا كان للطموح التركيبي في فقه اللغة (كما تصوره أويرباخ وكيرتيس) أن يقود الى توسيع وعي الباحث وإحساسه بأخوة البشر، وكونية مبادئ معينة من مبادئ السلوك الانساني، فإن التركيب قاد، في الاستشراق الاسلامي، الى حس أكثر حدة بالفرق بين الشرق والغرب كما يتمثل في الاسلام.

ما أصفه إذن، هو شيء سيميز الاستشراق الاسلامي الى يومه الحاضر: وهو موقعه التراجعي حين يقارن مع العلوم الانسانية ، وعزلته النسبية عن التطورات في كلا العلوم الانسانية الأخرى وفي عالم الظروف التاريخية، والاقتصادية، والاجتماعية والسياسية الحقيقي (71). وقد وجد، في نهايات القرن التاسع عشر، شيء من إدراك لهذا التخلف في الاستشراق الاسلامي لم يكونا قد حررا نفسيهم، إلا الى درجة ضئيلة جداص، منإسار الخلفية الدينية التي اشتقا منها أصلاً. وقد عقد مؤتمر المستشرقين الأول في باريس عام 1873، وكان جلياً للباحثين الآخرين منذ البدء تقريباً أن المختصين بالساميات والاسلاميات كانوا، بشكل عام، على تأخر فكري. وقد قال الباحث الانكليزي آر. إن. كُسْت في مسح كتابه لجميع المؤتمرات التي كانت قد عقدت ما بين 1873 – 1897، ما يلي عن الحقل الفرعي من الدراسات السامية – الاسلامية:

"إن مثل هذه اللقاءات التي عقدت في حقل الدراسات السامية القديمة تدفع بالمعرفة الشرقية الى الأمام بحق. لكن هذا لا يمكن قوله عن قسم الدراسات السامية الحديثة؛ لقد كان هذا القسم مزدحماً، إلا أن الموضوعات التي نوقشت كانت ذات أهمية أدبية في الدرجة القصوى من الضآلة، من النمط الذي يمكن أن يشغل أذهان الباحثين الهواة من أصحاب المدرسة القديمة، لا الطبقة العظيمة ممن يشكلون "مؤشرات" القرن التاسع عشر. وأجد نفسي مضطراً الى العودة الى بلني من أجل كلمة مناسبة. فقد كان ثمة غياب في هذا القسم لكلا الروح فقه اللغوية والروح

علـم الأثريـة الحـديثتين، وإن نـص التقريـر ليـشه تقريـر مـؤتمر لمدرسـين مشرفين جامعيين في القرن الماضي اجتمعوا ليناقشوا قـراءة لمقطـع فـي مسرحية يونانية، أو طريقة نبر حـرف صائت، قبـل أن يطـل فجـر فقـه اللغـة المقارن ويكتسح النسيج العنكبوتي للمدارسيين. هل كان مجـدياً مناقـشة كون ماهومت يستطيع أن يحمل قلماً أو يكتب؟" (72).

كانت الأثرية التماحكية التي وصفها كست، الىحد ما، صورة معدولة بحثيـة للاسامية الأوروبية. حتى التسمية "السامية – الحديثة" التـي قـصد بهـا أن تشمل المسلمين واليهود معاً (و التي تعود جذورها الىمـا يـسمى ميـدان السامية – القديمة الذي كان رائـده رينـان) حملـت رايتهـا العنـصرية العرقيـة بما كان يقصد له دون شك أن يكون مباهاة . وبعـد قليـل يعلـق كـست فـي تقريره على كون الآري "فـي الملتقـى نفـسه" "قـدم مـادة كثيـرة للتأمـل". ومن الجلي أن "الآري" تجريد مقابل "للـسامي". لكـن، لعـدد مـن الأسـباب التي أوردتها سابقاً، كان ثمة إحساس بأن مثل هـذه الملـصقات التأسـلفية وثيقة الصلة بالساميين خاصة – أما بـأي عواقـب أخلاقيـة وإنـسانية باهظـة التكـاليف للمجتمـع الانـساني بأكملـه، فـإن تـاريخ القـرن العـشرين ليوضـح بوفرة. بيد أن ما لم يؤكد الى درجة وافية في تواريخ اللاسامية الحديثـة هـو إضـفاء الـشرعية علـى تـسميات تخصيـصية تأسـلفية كهـذه مـن قبـل الاستـشراق، و ، مـا هـو أكثـر أهميـة لأغراضـي الحاضـرة، الطريقـة التـي استمرت بها هذه الشرعنة بالحاح خلال العصر الحديث كلـه فـي مناقـشات الاسلام أو العرب، أو الشرق الأدنى. ذلـك أنـه، بينمـا لـم يعـد ممكنـاً كتابـة دراسات متفقهة (أو حتى شعبية) إما عـن "العقـل الزنجـي" أو "الشخـصية اليهودية" ، فإنه لمن الممكـن جـداً أن ينخـرط المـرء فـي أبحـاث كــ "العقـل الاسلامي" أو "الشخصية العربية" – لكن المزيد سيقال عـن هـذا الموضـوع فيما بعد.

وهكذا، فمن أجل فهم سليم للنسـب الفكري للاستشراق الاسلامي فيمـا بين الحربين – كما يتمثل في أكثر وجوهه إثارة للاهتمـام وإرضـاء (ولا أقـصد هنا الى المفارقة الفكهة) في صنعتي ماسـينيون وجـب – ينبغـي أن نكـون قادرين على فهم الفـرق بـين الموقـف الخلاصـي للمستـشرق تجـاه مادتـه وبين النمط من المواقف الذي يحمل شبهاً ثقافياً قوياً به، متمثلاً في أعمال فقهـاء لغـويين مثـل أويربـاخ وكيـرتيس. لقـد كانـت الأزمـة الفكريـة فـي الاستـشراق الاسـلامي جانبـاً آخـر مـن جوانـب الأزمـة الروحيـة "للنزعـة الانسانية البورجوازية المتأخرة"؛ ومع ذلك فإن الاستشراق الاسلامي، في شـكله وأسـلوبه، عـاين مـشكلات الانـسان بوصـفها قابلـة للفـصل الـى الفُـصْلات المـسماة "شـرقية" و "غربيـة". وكـان يعتقـد، إذن، أن التحـرر، والتعبير عنالذات، وزيادة الذات رحابة واتساعاً، لم تكن، بالنـسبة للـشرقي، القضايا التي كانتها بالنسبة للغربي. وبدلاً من ذلك، فقـد عبـر المستـشرق الاسـلامي عـن أفكـاره المتعلقـة بالاسـلام بطريقـة تؤكـد مقاومتـه هـو، ومقاومـة المـسلم المزعومـة أيـضاً، للتغيـر، وللفهـم المتبـادل بـين الـشرق

والغرب، ولتطور الرجل والمرأة من المؤسسات الكلاسيكية البدائية البالية الى الحداثة. وبالفعل، فقد كان هذا الحس بمقاومة التغير من العنف، كما كانت القوى المنسوبة اليه من الكونية، بحيث أن المرء يفهم من قراءته للمستشرقين أن الرؤيا المرعبة التي ينبغي أن ترهب لم تكن دمار الحضارة الغربية بل بالأحرى دمار الحواجز التي أبقت الشرق والغرب على انفصال. فحين عارض جب القومية في الدول الاسلامية الحديثة، فقد فعل ذلك لأنه شعر بأن القومية ستعفو البنى الداخلية التي أبقت الاسلام شرقياً، وستكون النتيجة النهائية للقومية العلمانية جعل الشرق غير مختلف عن الغرب. بيد أنه مما يُجل طاقات جب على الاحساس المتعاطف الفائق بتوحد الهوية مع ديانة غريبة عليه أنه صاغ معارضته بطريقة جعلته يبدو وكأنه يتحدث باسم الجماعة الاسلامية السنية. لكن السؤال الى أي درجة كان هذا الدفاع عودة الى العادة الاستشراقية القديمة للتحدث باسم السكان الأصليين، والى أي درجة كان محاولة مخلصة للتحدث دفاعاً عن مصالح الاسلام المثلى، سؤال تكمن الاجابة عليه في مكان ما بين البديلين.

ما من باحث أو مفكر، طبعاً، يكون ممثلاً كاملاً لنمط أو لمدرسة مثالية ما يشارك فيها بحكم أصله القومي أو بحكم المصادفة التاريخية. ورغم ذلك ، ففي تراث معزول ومتخصص الى هذه الدرجة كالاستشراق، ثمة في كل باحث، كما أعتقد، إدراك، واع جزئياً ولا واع جزئياً، للتراث القومي، إن لم يكن للعقائدية القومية. ويصدق هذا بشكل خاص في الاستشراق، ويزيد في صدقه الانشباك السياسي المباشر للأمم الأوروبية في شؤون دولة أو أخرى من الدول الشرقية: وتحضر الى الذهن مباشرة حالة سنوك هيرغرونج، لنقتبس مثلاً غير بريطاني أو فرنسي كان احساس الباحث فيه بالهوية القومية بسيطاً وواضحاً (73). لكن حتى بعد أن يقدم الانسان التقييدات الملائمة كلها حول الفرق بين فرد ما ونمط ما (أو بين فرد ما وتراث ما) يظل لافتاً مدهشاً أن نلاحظ الى أي مدى كان جب وماسينيون نمطين ممثلين. وقد يكون أفضل أن يقال أن جب وماسينيون حققا جميع التوقعات التي خلقها لكل منهما تراثه القومين وسياسة أمته، والتاريخ الداخلي "لمدرسة" الاستشراق القومية لكل منهما.

وقد صاغ سليفان لفي الفرق بين المدرستين صياغة دقيقة المعالم:
"إن المصلحة السياسية التي تشد انكلترا الى الهند تشد الأعمال البريطانية الى اصتال لا يني بالوقائع المحسوسة، وتحفظ التناسق بين تمثيلات الماضي ومعجبة الحاضر. أما فرنسا، التي غذاها التراث الكلاسيكي، فإنها تبحث عن العقل الانساني كما يجلو نفسه في الهند بالطريقة نفسها التي تهته بها بالصين" (74).

وسيكون من السهل بمكان أن يقال إن هذه القطبية تؤدي، من جهة، الى عمل رزين، كفوء، ومحسوس، ومن جهة أخرى، الى عمل كونوي، تكهني،

لامع الذكاء. بيد أن القطبية تفيد في إضاءة صنعتين طويلتين وعلى درجة عظيمة من الامتياز، طغتا فيما بينهما على الاستشراق الاسلامي الفرنسي والانكلو – أميركي حتى الـ 1960 (ات)؛ وإذا كان هذا الطغيان مفهوماً على الاطلاق، فإن ذلك يعود الى أن كلا من الباحثين امتاح من ، وعمل ضمن، تراث واع لنفسه يمكن أن توصف ضوابطه المقيدة (أو محدودياته)، من جهة نظر فكرية وسياسية بالطريقة التي وصفهما بها لفي فيما سبق.
ولد جب في مصر، وماسينيون في فرنسا، وكان لكل منهما أن يصبح رجلاً عميق التدين؛ ولم يكونا تلميذين للمجتمع بقدر ما كان تلميذين للحياة الدينية في المجتمع. وكان كلاهما كذلك دنيوياً بعمق؛ وكان أحد انجازاتهما الأكثر عظمة وضع البحث القليدي موضع الاستخدام في العالم الساسي الحديث. بيد أن مجال عمليهما ومداه – أونسيجهما تقريباً – مختلف اختلافاً ضخماً، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار التباين الواضح في دراستهما وتربيتهما الدينية. وكان لمجال بحث ماسينيون ومداه اللامحدود تقريباً، في تكريسه لنفسه طوال حياته لأعمال الحلاّج – الذي قال جب في كلمة النعي التي كتبها لماسينيون عام 1962 إنالأخير لم ينقطع أبداً عن تقصي آثاره في الأدب الاسلامي والوجد الاسلامي التاليين له – أن يقوداه عملياً الى كل مكان، ليجد دليلاً على "الروح الانسانية عبر المكان والزمان"، وقد كان حضور ماسينيون في الاستشراق، من خلال أعماله الكاملة التي "شملت كل جانب وإقليم من الحياة والفكر الاسلاميين المعاصرين"، يمثل تحدياً دائباً لزملائه. وبالتأكيد، فإن جب نفسه أعجب أولاً – لكنه في النهاية تراجع عن إعجابه – بالطريقة الت يتتبع بها ماسينيون.

"موضوعات ربطت بطريقة ما الحياة الروحية عند المسلمين والكاثوليكيين وأمكنته من إيجاد عنصر متجانس مشترك في إجلال فاطمة، وبالتالي، مجال خاص في دراسة الفكر الشيعي في العديد من مظاهره، أو، من جديد، في مجتمع الأصول الابراهيمية وموضوعات مثل النيام السبعة <أهل الكثف>. وقد اكتسبت كتاباته عن هذه الموضوعات بسبب المزايا التي وفرها لها دلالة وأهمية دائمتين في الدراسات الاسلامية. لكنها، بالضبط بسبب من هذه المزايا، تنقسم، بوجه من القول، الى مستويين متمايزين. الأول، مستوى عادي من البحث الموضوعي، الذي يهدف الى إضاءة طبيعة الظاهرة التي يدرسها عن طريق الاستخدامٍ المتقن الممتاز لأدوات البحث الجامعي المؤسسة. وٍالثاني مستوى امتصت فيه المادة المعلوماتية والفهم الموضوعيان وحولت <طبيعتها> عن طريق حدس فردي ذي أبعاد روحية. ولم يكن سهلاً دائماً تحديد الخط الفاصل بين المستوى الأول وبين الشخصيات التي جاءت نتيجة لتدفق كنوز شخصيته وثرائها".

ثمة إيماء هنا الى أن الكاثوليكيين يحتمل أن ينجذبوا الى دراسة "إجلال فاطمة" أكثر من البروتستانت، لكن ثمة ريبة لا يخطئها الإدراك لدى جب

في أي إنسان يموه التمييز بين البحث "الموضوعي" وبحث يقوم على "حدس فردي ذي أبعاد روحية" (حتى لو كان محكماً متقناً). ومع ذلك، فقد كان جب محقاً في المقطع التالي من كلمة النعي، في الإقرار "بخصوبة عقل ماسينيون في ميادين مختلفة اختلاف "رمزية الفن الاسلامي، وبنية المنطق الاسلامي، والتشابكات المعقدة في النظام المالي القروسطي، وتنظيم المؤسسات الحرفية"، كما كان محقاً، أيضاً، فيما يتلو مباشرة في وصفه لاهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية بأنه أفسح المجال لانتاج "دراسات حذفية تكاد بالنسبة للمبتدئ أن تضاهي الصومعية المغلقة القديمة"، لكن جب، على أي حال، يختتم كلامه بنغمة أريحية، قائلاً:

"بالنسبة لنا، كان الدرس الذي علمه لمستشرقي جيله، بالمثال الذي أعطاه ، هو أنه حتى الاستشراق الكلاسيكي لم يعد كافياً دون درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التي أضفت المعنى والقيمة على الجوانب المنوعة للثقافات الشرقية" (75).

وكان ذلك، طبعاً، إسهام ماسينيون الأعظم؛ ومن الصحيح أنه، في <علم الاسلام الفرنسي> (اسلامولوجي) كما يسمى أحياناً، نما تقليد من توحد الهوية "بالقوى الحيوية" التي تنفح "الثقافة الشرقية"؛ ولن يحتاج المرء الى ذكر الانجازات الفائقة لباحثين مثل جاك بيرك، مكسيم رودنسون، إيف لاكوست، روجيه ارنالديز – الذين يختلفون اختلافاً واسعاً فيما بينهم في طريقة التناول والنية – ليدهشه المثال الرشيمي الخلاق لماسينيون، الذي لا يخطئ الإدراك أثره الفكري العميق عليهم جميعاً.

إلا أن جب اختار، إذ اختار أن يركز تعليقاته، بطريقة الحكاية المتندرة تقريباً، على نقاط قوة ماسينيون وضعفه المختلفة، فاتته الأشياء الواضحة في ماسينيون، الأشياء التي تجعله مختلفاً اختلافاً ضخماً عن جب لكنها تجعله، رغم ذلك، حين تؤخذ باعتبارها كلا موحداً، الرمز الناضج لذلك التطور الحاسم في الاستشراق الفرنسي. الشيء الأول هو خلفية ماسينيون الشخصية -، التي توضح بشكل جميل الحقيقة البسيطة في وصف لفي للاستشراق الفرنسي. لقد كانت فكرة "الروح الانسانية" بحد ذاتها أجنبية نوعاً على الخلفية الفكرية الدينية التي منها برز جب، شأنه شأن كثير من المستشرقين البريطانيين، وتطور: أما في حالة ماسينيون، فإن مفهوم "الروح" كواقع جمالي، وديني، وأخلاقي، وتاريخي، أيضاً، كان شيئاً بدا أنه غُذي عليه منذ الطفولة. وكانت عائلته على علاقة صداقة مع أشخاص مثل هويسمانز؛ وفي كل شيء، كتبه ماسينيون تقريباً، فإن دراسته المبكرة في الجو الفكري الذي كونته الرمزية المتأخرة وفي أفكارها بينة جلية، حتى فيما يتعلق بالنمط الخاص من الكاثوليكية (والاسرارية الصوفية) الذي كان مهتماً به. وليس ثمة من تقشف في عمل ماسينيون، الذي صيغ في واحد من الأساليب الفرنسية العظيمة في هذا القرن. وتستقي أفكاره حول التجربة الانسانية بوفرة من مفكرين وفنانين معاصرين

لـه. وإن مجـال أسـلوبه ومـداه الرحـب ثقافيـاً ليضعانه فـي فصلة مختلفـة إطلاقاً عن فصلة جب. وتصدر أفكاره المبكرة عن المرحلة المسماة الانحـلال الجمالي، لكنها تـدين أيـضاً لأشـخاص مثـل بيرغـسـن، ودوركهـايم، ومـوش، وقـد حـدث احتكاكـه الأول بالاستـشراق مـن خـلال رينـان، الـذي سـمع محاضراته وهو شـاب؛ وكـان كـذلك تلميـذاً لـسيلفان لفـي، وكـان يعـد بـين أصدقائه شخصيات مثل بول كلوديل، غابرييـل بورنـو، جـاك ورئيـسا ماريتـان، وتشارلس دوفوكو. وقد استطاع فيما بعد أن يتمثل أعمالاً تمت فـي ميـادين جديدةنـسبياً مثـل علـم الاجتمـاع المـدني، والألـسنية البنيويـة، والتحليـل النفسـي، وعلم الانسان المعاصر، و<مدرسة> التارخي الجديـد. وتـستقي مقالاته، كـي لا نقـول شـيئاً عـن دراسـته الـضخمة للحـلاّج، بـسلاسـة مـن جـسـد الأدب الاسـلامي كلـه، وتجعلـه فـصاحته وعلمـه الغزيـر المحيـر وشخصيته التي تكاد تكون مألوفة يبدو أحياناً وكأنـه باحـث اخترعـه خورخيـه لويس بـورغيز. وقـد كـان ماسـينيون عميـق الحـساسـية بـإزاء "الموضـوعات الشرقية" في الأدب الأوروبـي؛ وكـان ذلـك أحـد اهتمامـات جـب أيـضاً، لكـن ماسـينيون ، بخـلاف جـب، لـم يكـن منجـذباً بـصورة رئيـسية الـى الكتـاب الأوروبيين الذين "فهمـوا" الـشرق، ولا الـى النـصوص الأوروبيـة التـي كانـت توثيقاً فنياً مستقلاً لما كان سيكـشف عنـه بـاحثون مستـشرقون متـأخرون (ع. م. اهتمام جب بـ <والتـر> سـكوت كمـصدر لدراسـة صـلاح الـدين). بـل كان "شرق" ماسينيون متناغمـاً كليـة مـع عـالم النيـام الـسبعة، والـصلوات الابراهيمية (وهما الموضوعان اللذان خصهما جب بالذكر بوصـفهما علامتـين مميـزتين لموقـف ماسـينيون اللاسـني مـن الاسـلام): خارجـاً علـى الـنغم الرئيسـي بنعومـة، علـى شـيء مـن الغرابـة، ذا اسـتجابة كاملـة للمواهـب التأويلية المذهلة التي أضفاها عليـه ماسـينيون (والتـي كوّنتـه بمعنـى مـا كموضوع للدراسة). وإذا كان جب قد أعجب بصلاح الدين كما صوره سـكوت، فإن ولع ماسينيون المناظر كان نرفال، انتحارياً، وشـاعراً ملعونـاً، وذا شـذوذ نفسـي. ولا يعني هذا القول بأن ماسـينيون كـان أساسـاً تلميـذاً للماضـي؛ بـل علـى العكـس، فقـد كـان حـضوراً رئيـسياً فـي العلاقـات الاسـلامية – الفرنسية، فـي الـسياسـة كمـا فـي الثقافـة. وكـان بوضـوح رجـلاً ذا شـبوب انفعالي آمن بأن عالم الاسلام يمكن اختراقه لا عن طريـق البحـث، حـصرياً، بل عن طريق تكريس النفس لجميـع أوجـه نـشاطاته، التـي لـم يكـن أقلهـا عـالم المـسيحية الـشرقية المنـضوية ضـمن الاسـلام والتـي تلقـت إحـدى جماعاتهـا الفرعيـة، الجمعيـة الخيريـة البدليـة، تـشجيعاً حـاراً مـن قبـل ماسـينيون.

أحياناً تسبغ مواهب ماسينيون الأدبية الكبيـرة علـى أعمالـه البحثيـة مظهـر التكهنات النزويـة، المفرطـة فـي المدائنيـة وشـديدة الخـصوصية. لكـن هـذا المظهر مضل، بل إنه في الواقع نادراً ما يكـون صـالحاً كوصـف لكتاباتـه. لقـد كـان ماسـينيون يريـد أن يتجنـب قـصداً مـا أسـماه "التحليـل التحليلـي والسكوني للاستشراق" (76)، وهو نوع من التكديس الخامل، فوق نـص أو مـشكلة إسـلامية مفترضـين، للمـصادر، والأصـول، والأدلـة، والبـراهين، ومـا

شابهها. وقد كان يحاول دائماً أن يضم أكبر قدر مستطاع من سياق نصي أو مشكلة ما، أن ينفخ فيها الحياة، أن يفاجئ قارئه، تقريباً، بالنظرات النافذة اللماحة التي كانت في متناول أي إنسان يملك الرغبة، كما يملكها ماسينيون، لتجاوز حدود فروع المعرفة التقليدية من أجل أن ينفذ الى القلب الإنساني لأي نص. ولم يكن بميسور أي مستشرق محدث – وبالتأكيد لم يكن في وسع جب، الذي كان أقرب أنداده اليه إنجازاً وتأثيراً – أن يشير بكل هذه السهولة والدقة في مقالة وحدة الى فوج من الأسرار بين المسلمين والى يونغ، وهايسينبرغ، ومالارميه، وكيركيغارد؛ ومن المؤكد أن القلائل من المستشرقين كانوا يمتلكون ذلكا لمجال والمدى جنباً الى جنب مع التجربة السياسية المحسوسة التي كان بإمكان ماسينيون أن يتحدث عنها في مقالته المنشورة عام 1952 "الغرب أمام الشرق: أولوية الحل الثقافي" (77). ورغم ذلك قد كان عالمه الثقافي عالماً محدداً بدقة، عالماً ذا بنية محددة، متكاملاً من بدء صنعته الى نهايتها. وكان عالماً مشدوداً رغم ثرائه الذي لا يكاد يكون له ما يوازيه في سعة مجاله، وإشاراته، بطقم من الأفكار التي كانت أساسياً لا متغيرة. دعنا نصف هذه البنية باقتضاب ونسرد الأفكار بطريقة وجيزة.

لقد اتخذ ماسينيون نقطة انطلاق لعمله وجود الديانات الابراهيمية الثلاث، التي كان الاسلام بينها ديانة اسماعيل، وحدانية شعب استثني من الوعد الالهي لإسحاق. فالإسلام، لذلك، دين مقاومة (للرب الأب، وللمسيح التجسد)، يحتفظ، رغم ذلك، في داخله، بالأسى الذي بدأ أولاً في دموع هاجر. ولذلك فإن العربية هي لغة الدموع عيناً. تماماً كما أن مفهوم الجهاد بأكمله في الاسلام (الذي يصفه ماسينيون بأنه الشكل الملحمي في الاسلام الذي عجز رينان عن أن يراه أو يفهمه) ذو بعد فكري هام رسالته هي الحرب ضد المسيحية واليهودية بوصفهما العدوين الخارجين، وضد الهرطقة بوصفها العدو الداخلي. بيد أن ماسينيون آمن أنه، ضمن الاسلام وداخله، كان قادراً على تلمّس نمط من التيار المضاد، أصبحت رسالته الفكرية الرئيسية أن يدرسه، متجسداً في الإسرارية الصوفية. وهي طريق الى البكرة الإلهية. وكان الملمح الرئيسي للاسرارية، طبعاً، طبيعتها الذاتية، التي كانت نزعاتها اللاعقلانية، بل حتى غير القابلة للايضاح والعليل، <حركة> باتجاه المفرد الفرد، التجربة البرهية للمشاركة في الإلهي. وهكذا كان عمل ماسينيون الفائق كله على الاسراريين محاولة لوصف رحلة الأرواح خروجاً من الاجماع المقيد المفروض علهيا من قبل الجماعة الاسلامية أو السنة. وقد كان الاسراري الايراني أكثر جسارة من الاسراري العربي، جزئياً لأنه كان آرياً، (وتحمل الملصقات القديمة التي تنتمي الى القرن التاسع عشر "الآري" و "السامي" إلحاحاً ضاغطاً بالنسبة لماسينيون، كما تفعل أيضاً شرعية الثنائية الضدية التي طرحها شليغل بين هاتين العائلتين من اللغات) (78) وجزئياً لأنه كان إنشاناً يبحث عن الكامل؛ وقد مال الاسراري العربي، في رأي ماسينيون، الى ما أسماه واردنبرغ الشهودية الأحدية، وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلاّج،

الـذي سـعى لتحريـر نفـسه خـارج الجماعـة الـسنية بالبحـث عـن ، وأخيـراً بنوال، الصلب عينه الذي يرفضه الاسلام رفضاً قاطعاً؛ وكان محمد، كما يـرى ماسينيون، قد رفض عمداً الفرصة التي أتيحت لـه لعبـور الهـوة التـي كانـت تفصله عن الله. ولذلك فإن انجاز الحلاج تمثل في أنـه حقـق وحـدة اسـرارية بالله وضد الطبيعة النظرية للاسـلام.

تعيش بقيـة الجماعـة الـسنية فـي شـرط مـا يـسميه ماسـينيون "العطـش الوجودي <الانطولوجي>". فـالله يقـدم نفـسه للانـسان نمطـاً مـن الغيـاب، ورفـضاً للحـضور، بيـد أن وعـي المـسلم الـورع لخـضوعه لإرادة الله (اسـلام) يخلق حساً بالغيرة مـن تجاوزيـة الله وفائقيتـه وبانعـدام تحمـل الـشرك بـأي صورة كان. وموضع هذه الأفكار، كما يرى ماسـينيون، هـو " القلـب المطهـر" الذي يستطيع فيما هو عالق في قبضة حميته الـشهودية الاسـلامية، كمـا هي فـإن وحدانيـة الله الفائقـة التجاوزيـة (توحيـد) شـيء ينبغـي أن يُحقـق ويفهم المرة تلو المرة من قبل المسلم الورع، أما عـن طريـق الـشهادة لهـا أو عن طريق الحب الاسـراري لله: وهـذا هـو، يكتـب ماسـينيون فـي مقالـة معقـدة متاشـبكة، مـا يحـدد "نيـة" الاسـلام (79). ومـن الجلـي أن تعـاطف ماسينيون كان مع الاتجاه الاسراري في الاسـلام، لتـأثيره التمزيقـي ضـمن جـسد المعتقـدات الـسنية بقـدر مـا هـو لقربـه الـى مزاجـه الشخـصي ككاثوليكي ورع. والصورة التي يحملها ماسينيون للاسـلام هـي صـورة ديـن متورط دون انقطاع في رفوضه، فـي مجيئـه المتـأخر بالاشـارة الـى العقائـد الابراهيمية الأخرى، في حسه القاحـل نـسبياً بـالواقع الـدنيوي؛ وفـي بنـاه الدفاعية الهائلة ضد "الهيجانات النفسية" مـن الـنمط الـذي مارسـه الحـلاج والاسـراريون الـصوفيون الأخـرون، وفـي وحدتـه بوصـفه الـدين "الـشرقي" الوحيد الباقي بين الديانات التوحيدية العظيمة الثلاث (80).

إلا أن وجهة نظر صارمة كهذه للاسـلام، بلا متغيراته البسيطة (81) خـصوصاً بالنسبة لفكر له من الترف والثراء مـا لفكـر ماسـينيون لـم تـؤد الـى عدائيـة عميقة للاسـلام مـن جانـب ماسـينيون. وحـين يقـرأ المـرء ماسـينيون فإنـه يفاجأ بالحاحه المتكـرر علـى الحاجـة للقـراءة المعقـدة المتـشابكة – وهـي توجيهات يستحيل على المـرء أن يـشك فـي إخلاصـها المطلـق. وقـد كتـب عـام 1951 أن نمـط الاسـتـشراق الـذي يمارسـه لـم يكـن "هوسـاً بالغريـب المدهش أو رفضاً لأوروبا، بل خلق مساواة بـين مناهجنـا فـي البحـث وبـين التقاليـد المعاشـة للحـضارات الغـابرة". وحـين وضـع هـذا الـنمط مـن الاستشراق موضع التطبيق، في قـراءة نـص عربـي أو إسـلامي، فقـد أنـتج تأويلات ذات ذكاء يكـاد يكـون جارفـاً. ومـن الحمـق ألا يحتـرم المـرء العبقريـة المحض والجدة الطرية لعقل ماسينيون.

بيـد أن مـا ينبغـي أن يـشد انتباهنـا فـي تحديـده لاسـتـشراقه عبارتـان: "مناهجنا فـي البحـث" و "التقاليـد المعاشـة للحـضارات الغـابرة" (82). فقـد رأى ماسينيون ما فعله عملية تركيب لكمّـين متـضادين بـصورة عامـة، إلا أن

اللاتناظر الغريب بينهما هو ما يزعج المرء، لا حقيقة التضاد بين أوروبا والشرق فقط. وما يتضمنه قول ماسينيون هو أن جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم. وبالفعل ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء أن يرى فيه بصورة أكثر فورية محدودية منهج ماسينيون، تبرز الثنائية الضدية "الشرق والغرب" بطريقة غريبة جداً.

في ذروة امتيازها، نسبت رؤيا ماسينيون للمواجهة بين الشرق والغرب مسؤولية عظيمة الى الغرب من أجل غزوه للشرق، واستعماره، وهجومه الذي لا يني على الإسلام. وكان ماسينيون محارباً لا يكل من أجل الحضارة الاسلامية، كما تشهد مقالاته ورسائله العديدة بعد عام 1948، تأييداً للاجئين الفلسطينيين، ودعماً لحقوق العرب المسلمين والمسيحيين في فلسطين ضد الصهيونية، ضد ما سماه بقسوة جارحة، بالإشارة الى شيء كان قد قاله أبابيان، "الاستعمار البورجوازية" (83) الاسرائيلي. غير أن الإطار الذي وضعت فيه رؤيا ماسينيون نسب أيضاً الشرق الاسلامي الى زمن قديم أساسياً، ونسب الغرب الى الحداثة. ومثل روبرتسن سميث، اعتبر ماسينيون الشرقي لا رجلاً حديثاً بل سامياً، وقد قبضت هذه الفصلة التقليصية بقوة على <زمام> فكره. ففي 1960، مثلاً، حين نشر ماسينيون وجاك بيرك، زميله في الكوليج دوفرانس، حوارهما حول "العرب" في مجلة الروح*، أمضيا جزءاً كبيراً من الوقت في جدال حول ما إذا كانت أفضل الطرق لمعاينة مشكلات العرب المعاصرينهي ببساطة أن يقال، في المحل الأول، أنالصراع العربي – الاسرائيلي كان في الواقع مشكلة سامية. وقد حاول بيرك أن يرد ذلك بلطف، وأن يدفع ماسينيون نحو الايمان باحتمال كون العرب مثل بقية شعوب العالم قد تعرضوا لما أسماه بيرك تغيراً "علم إنساني <انثروبولوجيا>". لكن ماسينيون رفض هذا المفهوم مباشرة وبصورة كلية وفورية (84). ولم تتجاوز جهوده المتكررة لفهم الصراع في فلسطين والكتابة عنه، على إنسانيتها العميقة، الخلاف بين إسحاق وإسماعيل أو، فيما يتعلق بخلافه مع إسرائيل، التوتر بين اليهودية والمسيحية، وحين استولى الصهاينة على المدن والقرى العربية فقد كانت حساسيته الدينية هي ما تعرض للإساءة واستفزّ. أما أوروبا، وفرنسا خاصة، فقد عاينها بوصفها واقعاً معاصراً. كما ظل لدى ماسينيون، جزئياً بسبب مواجهته السياسية الأولية للبريطانيين خلال الحرب العالمية الأولى، كرهه لانكلترا، والسياسة الانكليزية. وقد مثّل لورنس وأمثاله سياسة مفرطة في التعقيد والتشابك عارضها ماسينيون في تعامله مع فيصل. "كنت أسعى مع فيصل . . . الى النفاذ الى معنى تراثه عينه". ومثل الانكليز <سياسة> التوسع في الشرق، وسياسة اقتصادية دون بعد أخلاقي، وفلسفة عتيقة، تجاوزها الزمن، للنفوذ السياسي (85). أما الفرنسي فقد كان إنساناً أكثر حداثة، إنساناً مجبراً على أن يخرج من الشرق بما كان قد فقده من روحانية، وقيم تقليدية، وما شابهها. وقد جاء انعتاق ماسينيون لهذه الفكرة وإسهامه فيها، كما أعتقد، عبر التراث الكلي

للقرن التاسع عشر الذي عاين الشرق بوصفه شفائياً بالنسبة للغرب، وهو تراث توجد ظلاله الأولى في عمل كوينت. وقد تلاقى هذا التراث لدى ماسينيون مع حس بالرحمة المسيحية الحانية:

"فيما يخص الشرقيين، علينا أن نلجأ الى علم الرحمة الحانية هذا، الى هذه "المشاركة" حتى في بناء لغتهم وبنيتهم العقلية، التي ينبغي بحق أن نشارك فيها لأن هذا العلم في نهاية المطاف يشهد إما لحقائق هي لنا أيضاً، أو لحقائق فقدناها وعلينا أن نستعيدها. وأخيراً، لأن كل ما هو موجود هو، بمعنى عميق، خير بطريقة ما. هؤلاء البشر المساكين المستعمرون لا يوجدون لأغراضنا وحسب بل يوجدون بذاتهم ولذاتهم" (86).

على أية حال، كان الشرقي، في ذاته، عاجزاً عن تقدير نفسه أو فهمها. وكان قد فقد ديانته وفلسفته، جزئياً بسبب ما كانت أوروبا قد فعلت به؛ وكان لدى المسلمين "فراغ هائل" في دواخلهم، وكانوا على وشك من الفوضى <الكلية> والانتحار. وإذن، فقد أصبح واجباً مفروضاً على فرنسا أن ترتبط برغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية، وقاعدة حياتهم السلالية، وميراث المؤمنين (87).

ليس في وسع أي باحث، حتى لو كان ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمته، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشذب ويصفي ، غير أنه، على ذلك، يكرر، الأفكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون – لكن علينا أن نقرّ باحتمال أن <عمليات > التشذيب والتصفية، والأسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكوابح السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن ندرك أيضاً أن أفكاره عن الشرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً، على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية. فقد كان الشرق الاسلامي، في عرفه، روحانياً، سامياً، قبلياً، ووحدانياً بصورة جذرية، ولا آرياً: وتماثل الصفات مسردة من الأوصاف علم الانسانية في أواخر القرن التاسع عشر. وتبدو التجارب الحياتية العادية النابعة من الحياة الفعلية العادية، والاستعمار، والامبريالية، والقمع الاقتصادي، والحب، والموت، والتبادل الثقافي لعيني ماسينيون مكررة عبر عدسات ماورائية (ميتافيزيقية)، وفي نهاية المطاف، مجردة عن الانسانية: فهي سامية، أو أوروبية، أو شرقي، أو غربية، أو آرية، وهكذا. وقد منحت الفِضْلات علمه بنية وأضفت على ما قاله نمطاً من المعنى العميق – بالنسبة له، على الأقل. وفي الاتجاه الآخر، فيما بين أفكار عالم البحث الفردية والتفصيلية الى درجة هائلة تحرك ماسينيون نفسه بمهارة ليحتل مكانة خاصة. فقد أعاد بناء الاسلام ودافع عنه ضد أوروبا من جهة، وضد سنيته الخاصة من جهة أخرى. ولقد رمز هذا التدخل في الشرق – ولقد كان عمله تدخلاً فيه – من قبل ماسينيون بوصفه ناشراً للحياة وبطلاً

<منافحاً عنه> الى قبوله لتمايز الشرق، كما مثل جهوده لتغييره الى ما أراده. وقد كانت الارادتان معاً، إرادة المعرفة فوق الشرق وباسمه، قويتين جداً عند ماسينيون. ويمثّل حلاجه تلك الإرادة تمثيلاً كاملاً. فالأهمية اللامتوازنة التي أسندها اليه تدل، أولاً، على قرار الباحث أن يرفع أحد الشخصيات فوق ثقافته المشكلة، وثانياً، على الايمان بالنسبة له (وربما لم يكن ممكناً أن يكون) يعني التضحية المتطرفة بالذات التي كانها بالنسبة للصوفي. وفي أي من الحالتين، فقد كان ينتوى لحلاّج ماسينيون أن يجسد، حرفياً، أن يتقمص، قيماً رفضها النظام العقائدي الرئيسي في الاسلام واعتبرها خروجاً عليه، وهو نظام وصفه ماسينيون نفسه بصورة رئيسية من أجل أن يطوّقه بالحلاّج.

على أية حال نحن لسنا بحاجة الى أن نقول فوراً إن عمل ماسينيون كان منحرفاً شاذاً، أو أن ضعفه الأكبر يكمن في أنه أساء تمثيل الاسلام كما قد يعتنقه ويمارسه مسلم "عادي" أو "من العامة" . ولقد طرح باحث مسلم متميز منظومة تتبنى هذا الموقف الأخير بالضبط، مع أن منظومته لم تسم ماسينيون بوصفه أحد المسيئين (88). ورغم أن المرء قد يميل الى درجة كبيرة للاتفاق مع أطروحات كهذه – ذلك أن الاسلام، كما حاول هذا الكتاب أن يظهر، قد مُثل جوهرياً تمثيلاً سيئاً في الغرب – فإن المسألة الحقيقية هي ما إذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الإطلاق، أم أن أي تمثيل، والتمثيلات جميعاً، بسبب من كونها تمثيلات، تغور بعمق أولاً في لغة الممثل ثم في ثقافته ومؤسساته <أمته>، والجو السياسي <الذي يعيش فيه>. وإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أؤمن) فإننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هو، بحكم طبيعته، متورط، متشابك، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى الى جانب "الحقيقة" التي هي، بدورها، تمثيل. وما ينبغي أن يقودنا هذا اليه منهجياً هو أن نعاين التمثيلات (أو التمثيلات الخاطئة – فالفرق في أفضل الحالات هو فرق في الدرجة <لا في النوع>) بوصفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبعي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وتقليد مشترك، وكون من الإنشاء <الكتابي> المشترك. وضمن هذا الحقل، الذي ليس بمقدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقدّم الباحث الفرد إسهامه. وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للعبقري الفذ، هي استراتيجيات لاعادة التصرف بالمادة ضمن الحقل <وتوزيعها>. حتى الباحث الذي يكتشف محطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص "المعثور عليه" في سياق معد له سلفاً؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لـ "ألعثور" على نص. وهكذا فإن كل إسهام فردي يؤدي، أولاً، الى تغيرات ضمن الحقل، ثم يعين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها إدخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة الى اهتزاز البوصلات الأخرى جميعها، ثم الى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب.

إن التمثيلات التي قدمها الاستشراق في الثقافة الأوروبية تؤول في النهاية الى ما يمكن أن نسميه تواتراً استطرادياً، وتواتراً لا يملك تاريخاً وحسب بل حضوراً مادياً (ومؤسساتياً) خاصاً به. وكما قلت بالإشارة الى رينان، فإن هذا التواتر كان شكلاص من أشكال الممارسة الثقافية، ونظاماً من الفرص المتاحة لإصدار تقريرات عن الشرق.

إن نقطتي التي أثيرها حول هذا النظام ليست أنه تمثيل خاطئ لجوهر شرقي ما – جوهر لا أؤمن بوجوده ذرة من إيمان – بل أنه يفعل كما تفعل جميع التمثيلات عادة لخدمة غرض، وتبعاً لنزعة ما، فيوضعية إطارية تاريخية، وفكرية، بل حتى اقتصادية، معينة. بكلمات أخرى، إن للتمثيلات أغراضاً، وهي فعالة معظم الأحيان، وهي تحقق مهمة أو أكثر. والتمثيلات تشكيلات، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة، التمثيلات إفساد لتشكيلات <أو تشويهات>. فالشرق كتمثيل في أوروبا، يشكّل أو يفسد تشكيله <يشوه> - بسبب من حساسية تصبح أكثر فأكثر تحديداً بإزاء منطقة جغرافية اسمها "الشرق". والمختصون بهذها لمنطقة يقومون بعملهم عليها، لنقل، لأن مهنتهم كمستشرقين مع مرور الوقت تتطلب منهم أن يقدموا لمجتمعهم صوراً عن الشرق، ومعرفة به، نظرات نافذة اليه. والمستشرق، الى حد بعيد جداً، يزود مجتمعه بتمثيلات للشرق

(1) تحمل طابعه المميز الخاص
(2) توضح تصوره لما يمكن للشرق أو ينبغي له أن يكون
(3) تتحدى تحدياً واعياً وجهة نظر إنسان آخر الى الشرق،
(4) تزود الانشاء الاستشراقي بما يبدو، في تلك اللحظة، بأمس الحاجة اليه، و
(5) تستجيب لمتطلبات معينة ثقافية، ومهنية، وقومية، وسياسية، واقتصادية تفرضها الحقبة التاريخية. وسيكون جلياً أو دور المعرفة الايجابية بعيد عن أن يكون مطلقاً <في هذه العملية> مع أنه لن يكون غائباً أبداً. بل على العكس، فإن "المعرفة" – وهي لا تكون أبداً خاماً، غير موسطة، أو موضوعة ببساطة – هي ما تقوم بتوزيعه وبإعادة توزيعه الخصائص الخمس للتمثيل الاستشراقي التي أوردتها أعلاه.

ومعايناً بهذه الطريقة، فإن ماسينيون ليس "عبقرياً" مؤسطراً، بقدر ما هو نمط من نظام لانتاج أنماط معينة من التقريرات، موزعة في الكتلة الضخمة للتشكيلات الانشائية التي تصنع، مجتمعة، سجل المحفوظات، أو المادة الثقافية، لعصره. وما أظننا نجرد ماسينيون من إنسانيته إذا أدكنا ذلك، كما ننا لا نقلصه الى حيث يكون خاضعاً للحتمية المبتذلة. بل على العكس، فإننا سنرى بمعنى ما كيف كان كائن عميق الانسانية يمتلك، وكيف كان قادراً على أن يكتسب المزيد من ، المقدرة الثقافية والانتاجية التي كان لها بعد مؤسساتي، أو زا – إنساني: وذلك هو دون شك ما ينبغي على الانسان المحدود النهائي أن يصبو اليه إذا كان له ألا يقنع بمجرد حضوره

في الزمان والمكان. فحين قال ماسينيون "نحن جميعاً ساميون" فإنه كان يشير الى مجال أفكاره ومداها بالمقارنة مع مجتمعه، مظهراً الحد الذي كانت اليه أفكاره حول الشرق قادرة على تجاوز الظروف العرضية الحدوثية المحلية للانسان الفرنسي وللمجتمع الفرنسي. لقد اشتقت فصلة السامي غذاءها الطبيعي من استشراق ماسينيون، غير أن قوتها اشتقت من نزعتها الى الامتداد خارج الحدود الحاضرة لهذا الفرع، والوصول الى تاريخ أرحب وعلم إنسان أرحب، حيث بدا أنها تمتلك درجة معينة من السريانية والقوة (89).

على صعيد واحد على الأقل، كان لتشكيلات ماسينيون وتمثيلاته للشرق تأثير مباشر، إن لم يكن لها سريانية لا شك فيها: في نقابة المستشرقين المحترفين. وكما قلت سابقاً، فإن اعتراف جب بإنجاز ماسينيون يشكل إدراكاً بأن عمل ماسينيون ينبغي أن يعالج كبديل لعمل جب نفسه (تضميناً، أقصد) وأنا الآن طبعاً أنسب أشياء الى كلمة نعي جب تمثل فيها كآثار خفيفة فقط، لا كتقريرات فعلية؛ لكنها، بوضوح، مهمة إذا نظرنا الآن الى صنعةجب نفسه كمقابل مضيء، عن طريق المغايرة، لصنعة ماسينيون. وتلخص مقالة البرت حوراني التذكارية عن جب التي كتبها للمجمع البريطاني <الاكاديمية البريطانية> (والتي أشرت اليها عدداً من المرات من قبل) تلخيصاً يدعو الى الاعجاب، لصنعة الرجل، وأفكاره الرئيسية، وأهمية عمله: وأنا لست على خلاف مع تقييم حوراني في خطوطه العريضة. بيد أن ثمة شيئاً غائباً منها؛ إلا أن هذا النقص عُوِض جزئياً في مقالة أقل شأناً عن جب، هي مقالة وليم بولك "سِيْر هاميلتُن جب بين الاستشراق والتاريخ" (90). يميل حورانلي الىمعيانة جب بوصفه نتاجاً لمواجهات شخصية، وتأثيرات شخصية، وما أشبهها. أما بولك، وهو أقل لطافة بكثير في فهمه العام لجب من حوراني، فإنه يرى جب بوصفه ذروة تراكمية لتراث أكاديمي معين، تراث يمكن أن نسميه – مستخدمين تعبيراً لا يرد في نثر بولك – إجماعاً أو منطلقاً جامعياً – بحثياً.

هذه الفكرة – التي تُستعار هنا بطريقة إجمالية الى حد ما من توماس كوهن، علائقية الى درجة مهمة بالنسبة لجب، الذي كان كما يذكرنا حوراني شخصية مؤسساتية بعمق. وكل ما قاله جب أو فعله، بدءاً بصنعته المكبرة في جامعة لندن ومروراً بسنواته الوسيطة في جامعة أكسفورد، والى سنواته عميقة النفوذ مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد، يحمل الطابع الذي لا يخطئه الإدراك لعقل يعمل بسهولة عظيمة داخل المؤسسات الراسخة. لقد كان ماسينيون الخارجي الى درجة يائسة، أما جب فكان الداخلي. لكن كلا الرجلين بلغ ذروة الامتيازات والنفوذ في الاستشراقين الفرنسي والانجلو – أميركي علىالتوالي. ولم يكن الشرق بالنسبة لجب مكاناً يواجهه المرء مباشرة، بل كان شيئاً يقرأ عنه المرء، ويدرسه، ويكتب عنه ضمن الحدود المقيدة للجمعيات، والجامعات، والمؤتمرات العلمية. ومثل ماسينيون، فقد فاخر جب بصداقته

لمسلمين، لكن هذه الصداقات – مثل صداقات لين – بدت وكأنها صداقات مفيدة، لا صداقات ذات تأثير حاسم عليه. ومن ثم، فإن جب شخصية سلالية ضمن الاطار الجامعي للاستشراق البريطاني (ثم الأميركي)، وباحث جلا عمله بصورة واعية تماماً النزعات القويمة لتراث جامعي، قائم داخل الجامعات، والحكومات، ومؤسسات الأبحاث.

وأحد المؤشرات على هذا هو أن جب في سنواته الناضجة كان غالباً ما يرى وهو يتحدث ويكتب باسم منظمات تلعب دوراً في تقرير السياسة. ففي 1951، مثلاً، أسهم بمقالة لكتاب ذي عنوان دال هو الشرق الأدنى والقوى العظمى حاول فيها أن يعلل الحاجة الى التوسع والنمو في البرامج الانجلو – أميركية للدراسات الشرقية:

إن وضع البلدان الغربية بالإشارة الى بلدان آسيا وأفريقيا قد تغير فلم يعد في وسعنا الآن أن نعتمد على عامل الامتياز الذي بدا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكير ما قبل الحرب، كما لم يعد في وسعنا أن نتوقع من شعوب آسيا وأفريقيا أو أوروبا الشرقية أن تأتي الينا وتتعلم منا فيما نجلس نحن في أمكنتنا باسترخاء، بل ينبغي أن نتعلم عنهم من أجل أن نتعلم كيف نعمل معهم في إطار علاقة أقرب الى معطيات التبادلية" (91).

وقد حددت معطيات هذه العلاقة الجديدة، فميا بعد، في مقالة جب "الدراسات الاقليمية: إعادة تقييم". فالدراسات الشرقية ينبغي أن تعاين لا بوصفها نشاطات بحثية بقدر ما هي أدوات للسياسة القومية بإزاء الأمم حديثة الاستقلال، والتي قد تكون صعبة المراس، في عالم ما بعد الاستعمار. ومسلحاً بوعي أعيد تركيز محرقه لأهميته بالنسبة للكومونولث الاطلنطي، فقد كان للمستشرق أن يكون دليل صانعي السياسة، ورجال الأعمال، وجيل جديد من الدارسين.

وما كان ذا أهمية قصوى في رؤيا جب المتأخرة لم يكن عمل المستشرق الايجابي كباحث (مثلاً، نمط الباحث الذي كانه جب في شبابه حين درس الغزو الاسلامي لآسيا الوسطى) بل قابليته للتحوير والتعديل لكي يستخدم في عالم الشؤون العامة. ويصوغ حوراني ذلك صياغة جيدة: -

" . . . . وأصبح واضحاً له <جب> أن الحكومات الحديثة وأفراد النخبة المحدثين كانوا يتصرفون بجهل أو رفض لتقاليدهم التي تتعلق بالحياة الاجتماعية وبالنظم الأخلاقية، وأن إخفاقهم كان نابعاً من ذلك. ومن ثم كرس جهوده الرئيسية لإضاءة الطبيعة الخاصة للمجتمع الاسلامي، عن طريق الدراسة الدقيقة الحذرة للماضي، وللمعتقدات والثقافة التي كانت تكمن في اللبات منه. لكن حتى هذه المشكلة كان يميل الى أن يراها أولاً في إطار معطيات سياسية" (92).

بيد أن رؤيا متأخرة كهذه لا يمكن أن تكون قد تبلورت دون قدر صارم الى حد ما من الإعداد لها في عمل جب المبكر؛ وفي هذا العمل المبكر ينبغي أولاً أن نحاول فهم أفكاره. لقد كان بين التأثيرات الأولى على جب <عمل> دنكان ماكدونلد، الذي استقى منه جب تصور أن الاسلام كان نظاماً متناسقاً متماسكاً للحياة، نظاماً جعله متناسقاً جسدٌ من العقيدة، ونهج من الممارسة الدينية، وفكرة عن الترتيب والتنظيم التي شارك فيها المسلمون جميعاً، أكثر مما جعله متناسقاً البشر الذين عاشوا تلك الحياة. وبين البشر و "الإسلام" كان ثمة، بوضوح، مواجهة حيوية <ديناميكية> من نوع أو آخر، بيد أن ما كان يعني الدارس الغربي كان قوة الاسلام التالية للتجربة على أن تجعل تجارب المسلمين قابلة للفهم، واضحة، لا العكس.

بالنسبة لماكدونلد، كما بالنسبة لجب، ظلت الصعوبات المعرفية <ابستمولوجية> والمنهجية في "الاسلام" من حيث هو شيء (يمكن إصدار تقريرات ضخمة وعلى درجة كبيرة جداً من العمومية عليه) دون معالجة أبداً. فقد آمن ماكدونلد أن المرء يستطيع في الاسلام ان يتصور جوانب من تجريد أكثر ضخامة <هو> العقلية الشرقية. ويشكل الفصل الأول بأكمله في كتابه الأعمق تأثيراً (والذي لا يمكن أن يقلل من أهميته بالنسبة لجب) الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام، مجموعة مختارات من الجمل الاخبارية التي لا جدال حولها عن العقل المشرقي أو الشرقي. فهو يبدأ بقوله: "إنه لمن الواضح، في اعتقادي، والمعترف به أن تصور اللامرئي أكثر فورية وحقيقية بالنسبة للشرقيين منه للغربيين". و "أن العناصر الكبيرة المعدلة التي تبدو من آن لآن وكأنها تكاد تفسد القانون العام" لا تفسد هذا القانون، كما أنها لا تفسد القوانين المماثلة في عموميتها وجموحها والتي تحكم العقل الشرقي. "إنا لفرق الجوهري في العقل الشرقي ليس سذاجة التصديق للأشياء اللامرئية، بل عدم القدرة على بناء نظام يتعلق بالأشياء المرئية". وأحد الجوانب الأخرى لهذه الصعوبة – الت يكان لجب فيما بعد أن يعزو اليها السبب في غياب الشكل من الأدب العربي، ووجهة النظر الذرية جوهرياً للواقع عند المسلمين – هو "ان الفرق في الشرقي ليس، جوهرياً، التدينية، بل فقدان الحس بالقانون. فبالنسبة اليه لليس ثمة نظام مرتب للطبيعة راسخ لا يزحزح". وإذا بدت هذه "الحقيقة" عاجزة عن أن تفسر الانجازات الفائقة التي حققتها العلوم الاسلامية التي بني عليها قدر عظيم من العلوم الحديثة، فإن ماكدونلد يظل صامتاً. ويستمر في مسردته: "من البيّن أن أي شيء ممكن بالنسبة للشرقي. والخارق للطبيعي قريب جداً بحيث يمكن أن يلمسه في أي لحظة". أن كون مناسبة <محددة> - هي الولادة التاريخية والجغرافية للوحدانية في الشرق – قد تحولت في منظومة ماكدونالد نظرية كاملة في الفرق بين الشرق والغرب ليدل دلالة واضحة على درجة التوتر والحدة التي أدى "الاستشراق" الى الزام ماكدونالد بها. وها هي ذي خلاصته: -

"<في> انعدام القدرة، إذن، على رؤية الحياة بثبات ورؤيتها كلاً كاملاً، وعلى إدراك أن أي نظرية للحياة ينبغي أن تغطي الحقائق كلها، وكونهم عرضة لأن تجرفهم فكرة واحدة فردة ويعموا عن كل شيء آخر – هنا، في اعتقادي، يكمن الفرق بين الشرق والغرب" (93).

لا شيء من هذا، طبعاً، جديد. فمن شليغل الى رينان، ومن روبرتسن سميث الى تي. أي. لورنس، تكرر هذه الأفكار ويعاد تكرارها. فهي تمثل قراراً يتعلق بالشرق، لا حقيقة من حقائق الطبيعة بأي شكل. وكل إنسان، مثل ماكدونلد وجب، دخل واعياً مهنةً اسمها الاستشراق، فعل ذلك بناء على قرار متخذ: أن الشرق هو الشرق، وأنه مختلف، الخ. ولذلك فإن أحكام الدراسة واتقانها والتشذيبات والتصفيات، والافصاحات اللاحقة عن <هذا> الميدان تعزز وتطيل القرار المتخذ بحصر الشرق وتحديده. وليس ثمة من مفارقة فكهة يمكن تلمسها في آراء ماكدونلد (أو جب) حول كون الشرق عرضة للاجتياح من قبل فكرة واحدة فردة، إذ لا يبدو أي من الرجلين قادراً على إدراك كون الاستشراق عرضة للاجتياح من قبل الفكرة الوحيدة الفردة لتمايزية الشرق. كما أن أياً من الرجلين لا يقلقه كون التسميات التعميمية المطلقة "الاسلام" أو "الشرق" مستخدمة كأسماء علم، بصفات تابعة لها وأفعال تتدفق منها، كأنها تشير الى أشخاص لا الى أفكار أفلاطونية.

ليس من قبيل الصدفة، لذلك، أن موضوع جب الأسمى، في كل شيء كتبه تقريباً عن الاسلام والعرب، كان التوتر بين "الاسلام" من حيث هو حقيقة تجاوزية شرقية قاهرة وبين وقائع التجربة الانسانية اليومية. وقد كان اهتمامه كباحث مسيحي ورع اهتماماً بـ "الاسلام" لا بالتعقيدات التافهة نسبياً (في عرفه) التي أدخلتها على الاسلام القومية، والصراع الطبقي، والتجارب المفردنة كالحب، أو الغضب، او العمل البشري. وليست الطبيعة المفقرة لهذا الاهتمام بأكثر جلاء في أي موضع منها في كتابه الاسلام الى أين؟ وهو مجلد حرره جب وأسهم فيه بمقالة أعطت الكتاب عنوانه، عام 1932. وكانت مهمة جب، كما رآها هو، أن يقيّم الاسلام بوضعه الحاضر، وسبيله المستقبلي المحتمل. وفي مهمة كهذه، كانت أقاليم العالم الاسلامي المتفردة والواضحة الاختلاف لا نقضاً ونفياً لوحدة الاسلام، بل أمثلةً على هذه الوحدة. وقد اقترح جب نفسه تحديداً تمهيدياً للاسلام، ثم سعى في المقالة الختامية الى أن يحكم على واقع الاسلام الفعلي ومستقبله الحقيقي. ويبدو جب، مثل ماكدونلد، مطمئناً اطمئناناً كاملاً لفكرة الشرق الموحد المتناغم، الذي لا يمكن لظروفه الوجودية أن تقلص بسهولة الى العرق أو النظرية العرقية؛ وبنفيه الحازم لجدوى التعميم العرقي يرقى جب فوق أعظم ما كان يستحق الشجب في أعمال الأجيال السابقة من المستشرقين. ويمتلك جب نظرة مطابقة في أريحيتها وتعاطفها الى كونية الاسلام وتسامحه إذ ترك مجتمعات عرقية ودينية مختلفة تتعايش بسلام وديموقراطية ضمن حدود مملكته الشاسعة. وثمة

نغمة نبوءة قاتمة في إفراد جب للصهاينة والمارونيين المسيحيين عن بقية المجتمعات العرقية في العالم الاسلامي، بسبب عجزهم عن قبول التعايش (94).

بيد أن لباب منظومة جب هو أن الاسلام، ربما لأنه في نهاية المطاف يمثل انشغال الشرقي الحصري لا بالطبيعة بل باللامرئي، ذو أسبقية وسيادة نهائيتين على الحياة كلها في الشرق الاسلامي. والاسلام، بالنسبة لجب، هو الاسلام السني، هو أيضاً مجتمع المؤمنين، هو الحياة، والوحدة، والوضوح، والقيم. وهو القانون والنظام كذلك، بالرغم مما يقوم به أصحاب الجهاد والمحرضون الشيوعيون من تخريب مقيت. وفي صفحة تلو صفحة من نثر جب في الاسلام الى أين؟ نكتشف أن المصارف التجارية الجديدة في مصر وسورية هي من حقائق الاسلام أو مبادرة اسلامية؛ وأن المدارس ونسبة التعلم المتزايد حقائق إسلامية، أيضاً. كما هي الصحافة، والغربنة، والجمعيات الفكرية. ولا يتحدث جب في أي موضع عن الاستعمار الأوروبي حين يناقش تصاعد القومية و "سمومها". ولا يخطر ببال جب أبداً أن تاريخ الاسلام الحديث قد يكون أكثر قابلية للفهم لمقاومته، السياسية وغير السياسية، للاستعمار، تماماً كما يبدو له في نهاية المطاف لا علائقياً أن يلاحظ كون الحكومات "الاسلامية" التي يدرسها جمهورية أو إقطاعية أو ملكية.
فالإسلام، بالنسبة لجب، هو نوع من البنية الفوقية المهددة من قبل كلا السياسة (القومية، التحريض الشيوعي، الغربنة) والمحاولات الاسلامية الخطرة للعبث بسيادتها واستقلاليتها الفكرية. لاحظ، في المقطع التالي، كيف تجعل كلمة الدين ومقارباتها تلوّن لهجة نثر جب، الى درجة أننا نشعر بالاستياء اللائق إزاء الضغوط التافهة التي توجه الى الاسلام:

"الاسلام، ديناً، لم يفقد إلا القليل من قوته؛ لكن الاسلام، من حيث هو الحكم الفصل في <شؤون> الحياة الاجتماعية [في العالم الحديث]، يزاح عن عرشه الآن، إذ أن قوى جديدة الى جانبه، أو فوقه، تمارس سلطة هي أحياناً مناقضة لتقاليده وقواعده الاجتماعية، لكنها مع ذلك تشق طريقها عنوة. وما حدث هو التالي، لكي نضع الموقف في إطاره الأكثر بساطة. حتى عهد قريب لم يكن أمم المواطن والمربي المسلم العادي اهتمامات أو وظائف أدائية سياسية، كما لم يكن في متناوله بسهولة مادة كتابية عدا المادة الدينية، ولم يكن له أعياد أو حياة مجتمعية سوى ما يتصل منها بالدين، ولم يرَ شيئاً أو لم يرَ سوى القليل فقط، من العالم الخارجي إلا من خلال عدسات دينية. ونتيجة، فقد كان الدين يعني بالنسبة له كل شيء. أما الآن، فإن اهتماماته، خصوصاً في الدول المتقدمة، قد اتسعت ولم تعد نشاطاته محدودة بالدين. فثمة أسئلة سياسية تقحم عليه، وهو يقرأ أو يُقرأ له، كمية كبيرة من المقالات في موضوعات شتى لا علاقة لها بالدين، موضوعات قد لا تناقش فيها وجهة النظر الدينية إطلاقاً، ويؤمن أن الحكم النهائي فيها ينبع من مبادئ مختلفة تماماً [تأكيد العبارة إضافي]" (95).

ينبغي الاعتراف بأن رؤية الصورة على درجة من الصعوبة، ما دام الاسلام، بخلاف أي دني آخر، هو كل شيء أو يعني كل شيء. ومن حيث هو وصف لظاهرة إنسانية، فإن هذا الغلوّ، في اعتقادي، فريد خاص بالاستشراق. والحياة ذاتها – السياسة، والأدب، والطاقة، والنشاط، والنمو، تطفل على هذا الكل الشرقي الذي يستحيل تصوره (بالنسبة لإنسان غربي). بيد أن الاسلام في شكله الحديث ومن حيث هو "تتمة وعامل توازن مقابل للحضارة الأوروبية" شيء مفيد: ذلك هو لباب مقولة جب في الاسلام الحديث. ذلك أنه "في الجانب الأرحب من التاريخ، ما يحدث الآن بين الاسلام وأوروبا هو إعادة استيعاب الحضارة الغربية ودخلنتها، بعد أن تبعثرت بصورة مصطنعة في عصر النهضة، وهي الآن تعيد تأكيد وحدتها بقوة كاسحة" (96).

بخلاف ماسينيون، الذي لم يسعَ أبداً الى إخفاء تكهناته الماورائية، فإن جب عبر عن ملاحظاتكهذه كما لو كانت معرفة موضوعية (وهي فصلة آمن بأن عمل ماسينيون يفتقر اليها). بيد أن معظم أعمال جب العامة عن الاسلام هي، بأي المعايير تقريباً، ماورائية، لا لأنه يستخدم تجريدات مثل "الاسلام" كما لو كانت ذات معنى واضح ومتميز وحسب، بل كذلك لأنه لا يتضح في عمله أبداً أين يحدث إسلام جب في الزمان والمكان المحسوسين. وإذا كان جب، من جهة، مقتفياً ماكدونلد، يضع الاسلام بصورة قطعية خارج الغرب، فإنه من جهة أخرى في كثير من كتاباته ينكشف وهو "يعيد استيعابه" في الغرب. وقد جعل مسألة الداخل – الخارج هذه على شيء من الوضوح عام 1955: فقد أخذ الغرب من الاسلام فقط تلك العناصر غير العلمية التي كان الاسلام قد اشتقها من الغرب أصلاً، اما في استعارته للكثير من العلوم الاسلامية، فإن الغرب كان يتبع القانون (الطبيعي) الذي يجعل "العلوم الطبيعية والتقنوية (التكنولوجية) . . . . . قابلة للانتقال دون حدود . . . ." (97). والحصيلة النهائية هي جعل الاسلام في "الفنون، والجماليات، والفلسفة، والفكر الديني"، ظاهرة من الدرجة الثانية (وما دامت هذه الأمور قد جاءت <أصلاً> من الغرب) ومجرد ناقل لعناصر ليست هي بذاتها اسلامية، فيما يتعلق بالعلوم والتقنوية (تكنولوجيا).

ينبغي اكتشاف أي درجة من الوضوح في فكر جب عن ماهية الاسلام ضمن هذه الضوابط المقيدة الماورائية. وبالفعل فإن عملية الرئيسين <المنشورين> في الأربعينات، والاتجاهات الحديثة في الاسلام والمحمدية: مسح تاريخي، يبرزان الأمور ويغنيانها الى درجة جيدة. وجب، في كلا الكتابين، يبذل أقصى ما في وسعه لمناقشة الأزمة الحاضرة في الاسلام، مشكلاً علاقة تضاد بين كينونة الاسلام الطبيعية الجوهرية وبين المحاولات الحديثة لتعديلها. وقد كنت ذكرت سابقاً عدائية جب لتيارات التحديث في الاسلام والتزامه العنيد بالسنية الاسلامية. وقد آن أن يذكر

تفضيل جب لكلمة المحمدية على الاسلام (إذ أنـه يقـول أن الاســلام يقـوم في الحقيقة على فكرة التعاقب <الخلافة> الرسولي الذي يبلغ ذروته فـي محمد) وتأكيده أن العلم الاسلامي الأول هو الفقه الذي حل محل اللاهـوت في مرحلة مبكرة. والعجيـب فـي هـذه التقريـرات أنهـا تأكيـدات تـصدر حـول الاسلام لا بناء على أدلة داخلية فـي الاسـلام بـل علىمنطـق هـو، عمـداً، خارج الاسلام. فما مـن مـسلم يـسمي نفسه محمـدياً، أو يـشعر ضـرورةً، بقدر ما نعرف، بأولوية أهمية الفقه على اللاهوت. لكن ما يفعله جب هـو أن يموضع نفسه كباحث داخل تناقضات يتلمسها هو نفسه، فـي تلـك النقطـة من "الاسلام" حيث تنشأ زحزحة وانخـلاع بـين العمليـة الخارجيـة الـشكلية والواقعيات الداخلية" (98).

يرى المستـشرق مهمتـه، إذن، أن يعبـر عـن الزحزحـة والانخـلاع وأن يقـول الحقيقة، نتيجةً، عن الإسلام؛ وهي حقيقة لا يستطيع تحديـداً – مـا دامـت تناقضاته تُلجم قوى تلمّس الذات فيه – أن يعبّر عنها. وتـزود معظـم تقريـرات جب العامة عن الاسلام، الاسلام بمفهومات بعجز الدين أو الثقافـة، بتحديـد جب من جديد، عن إدراكها: "إن الفلسفة الشرقية لم تقدّر أبـداً حـق القـدر مفهوم العدالة الأساسـي في الفلسفة اليونانية". أما المجتمعـات الـشرقية فقد "كرسـت [نفسـها] بشكل عام، بعكس معظم المجتمعات الغربيـة، لبنـاء تنظيمات اجتماعية مـستقرة أكثـر ممـا <كرســت نفـسها> لتركيـب أنظمـة مثالية من الفكر الفلسفي". وتكمن نقطـة الـضعف الداخليـة الرئيـسية فـي الاسلام في "انهيار الترابط بين الأنظمة <أو الطرق> الدينية وبـين الطبقـات العليـا والوســطى فـي المجتمـع الاســلامي (99). غيـر أن جــب يـدرك أن الاسلام لم يبق أبـداً معـزولاً عـن بقيـة العـالم وأنـه لـذلك ينبغـي أنـي قـوم <وســط> سلـسلة مــن الازاحــات والانخلاعــات الخارجيــة، والنــواقص، والانقطاعات بين ذاته وبين العالم. وهكـذا يقـول إن الاســلام حـصيلة دخـول دين كلاسيكي في احتكاك لا توالديّ مع الأفكار الرومانسية الغربيـة. وكـردة فعل لهذا الهجوم، طور الاســلام مدرســة مـن المحـدثين تنكـشف أفكـارهم فـي كـل مكـان عـن عجـز مطبـق، وهـي أفكـار لا تلائـم العـالم الحـديث: المهدية، القومية، والخلافة المبتعثة. بيـد أن ردة الفعـل المحافظـة للحداثـة لا تقل عدم ملاءمة للحداثيـة، ذلـك أنهـا نتجـت نمطـاً مـن اللدّيـة* العنيـدة. حسناً، إذن، نسأل، ما الاسلام في نهاية المطاف، إذا لـم يكـن بمقـدوره أن يهزم إزاحاته وانخلاعاتـه الداخليـة أو أن يتعامـل بـصورة مرضـية مـع محيطـه الخـارجي؟ ويمكـن البحـث عـن الجـواب فـي المقطـع المركـزي التـالي مـن الاتجاهات الحديثة:

"الاسلام دين حي وحيوي، يستهوي قلوب عشرات بل مئات من الملايـين، وعقولهم، ووجدانهم، واضعاً لهـم سـوية يعيـشون بمقتـضاها حيـاة نزاهـة، وتقـوى لله. لـيس الاســلام هـو المتحجـر، بـل صـياغات الـسنية، ولاهوتـه المطّـرد المنـتظم، وتبريريتـه الاجتماعيـة. وهنـا تكمـن الانخلاعـات، وتـشعر بعـدم الرضـى نـسبةً كبيـرة مـن معتنقيـه الأكثـر علمـاً وذكـاء، وتبـرز أخطـار

المستقبل بصورتها الأجلى. ليس ثمة من دين يستطيع مقاومة التفتت والانهيار إذا كان ثمة هوة مستديمة بين المطالب التي يفرضها على إرادة أتباعه واستمالته لعقولهم. وأن كون مشكلة الازاحة والانخلاع لم تبرز بعد بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين ليسوغ رفض العلماء أن يدفعوا الى الاجراءات المتعجلة التي يصفها المحدثون، بيد أن انتشار الحداثة يشكل تحذيراً بأن إعادة الصياغة لا يمكن أن تؤجل الى ما لا نهاية.

وفي محاولتنا لتحديد أصول هذا التحجر لصيغ الاسلام وأسبابه، فقد نعثر أيضاً على دليل يضيء جواب السؤال الذي يطرحه المحدثون، والذي أخفقوا حتى الآن في حله – أي، السؤال عن الطريقة التي يمكن بها إعادة صياغة المبادئ الأساسية للاسلام دون المساس بعناصرها الجوهرية" (100).

والجزء الأخيرمن هذا المقطع مألوف بما يكفي: فهو يقترح المقدرة الاستشراقية التقليدية الآن على إعادة بناء الشرق وإعادة صياغته، في ضوء عجز الشرق عن أن يقوم بذلك لنفسه. فإسلام جب، إذن، كائن، جزئياً، أمام الاسلام كما يمارس، ويُدرس ويوعظ به في الشرق. بيد أن هذا الاسلام الممكن ليس مجرد اختلاق استشراقي، غزلته أفكار المستشرق: بل إنه ليقوم على "إسلام" يستهوي – ما دام لا يقدر على الوجود بحق – مجتمعاً كاملاً من المؤمنين. ويعود السبب في أن "الاسلام" يمكن أن يوجد في صياغة استشراقية مستقبلية نوعاً، الى كون الاسلام في الشرق مغتصباً ومنتهكاً من قبل لغة رجال الدين، الذين يمارسون تأثيرهم على، ويوجهون مطالبهم الى، عقل المجتمع. وما دام الاسلام صامتاً في استهوائه، فإنه آمنٌ، أما لحظة يقوم رجال الدين بتأدية دورهم (المشروع) في إعادة صياغة الاسلام لتمكينه من دخول الحداثة، فإن المصاعب تبدأ. وتلك المصاعب هي، طبعاً، الازاحة والانخلاع.

تكشف الازاحة والانخلاع في عمل جب هوية شيء أكثر دلالة وأهمية بكثير من مجرد صعوبة فكرية مزعومة داخل الاسلام. فهما يكشفان، في اعتقادي، عين الامتياز، عين الأرضية التي يموضع عليها المستشرق نفسه من أجل أن يكتب عن الاسلام، ويشرّع له، ويعيد صياغته. والازاحة والانخلاع أبعد ما يكونان عن تلمس عارض من تلمسات جب، إذ أنهما المعبر المعرفي الى موضوعه، ونتيجةً، فهما منصة الملاحظة التي استطاع من عليها أن يقوم بمسح الاسلام، في كتاباته كلها، وفي كل من المناصب ذات النفوذ التي شغلها. ولقد وقف جب، وكتب، وأعاد الصياغة، فيما بين استهواء الاسلام الصامت لمجتمع موحد متناغم من المؤمنين السنيين وبين افصاح لفظي محض عن الاسلام من قبل سلك مضلل من الناشطين السياسيين، والكتاب الاداريين اليائسين والمصلحين الانتهازيين. وقد قالت كتابات جب إما ما لم يكن الاسلام قادراً على قوله أو ما امتنع رجال الدين فيه عن قوله. وكان ما كتبه جب، بمعنى ما، يسبق الاسلام زمانياً ويتقدمه، من حيث أنه آمن باحتمال أن يصبح الاسلام قادراً، في زمن

مـستقبل مـا، علـى قـول مـا يعجـز عـن قولـه الآن. لكـن كتابـات جـب عـن الاسـلام، بمعنى آخر هام سبقت الاسلام وكانت قبله من حيـث هـو، دينـاً، جسد، متناسـق متماسك من المعتقدات "الحيـة" إذ أن كتاباتـه اسـتطاعت أن تقبض على "الاسلام" كاسـتهواء صامت وجّـه الـى المـسلمين قبـل أن تصبح عقيدتهم موضوعاً للمحاجة، أو الممارسـة أو المناظرة، الدنيوية.
يخفف من التناقض في عمل جب، الى حـد مـا – وتنـاقض أن يتحـدث المـرء عن "الاسلام" بوصفه لا ما يقوله عنه معتنقوه من رجال الـدين، ولا مـا كـان يقوله عنه أتباعه منا لعامة، لو كانوا قادرين على ذلـك – الموقـف المـاورائي <الميتافيزيقي> الـذي يحكـم عملـه، ويحكـم، بالفعـل، تـاريخ الاسـتشراق الحـديث الـذي ورثـه مـن خـلال أئمـة مثـل ماكدونلـد. فالـشرق والاسـلام يمتلكـان نمطـاً مـن المقـام زا – حقيقيـاً، مقلـصاً ظواهريـاً <فينومينولوجيـا> يضعهما خـارج متنـاول أي بـشر سـوى الخبيـر الغربـي. ومنـذ بدايـة الـتكهن الغربي حول الشرق، كان الشـيء الوحيد الذي عيجز عن الشرق عن فعلـه هو أن يمثل نفسـه. ولم تكن الأدلـة المتعلقـة بالـشرق مـصداقية إلا بعـد أن تمر عبر النار المنقية في عمل المستشرق وتكتسب الصلابة منهـا. وتـزعم أعمال جب الكاملة لنفـسها أن موضـوعها هـو الاسـلام (أو المحمديـة) كمـا هو وكما يمكن أن يكون، في الوقت نفسـه. ويجول الجـوهر والطاقـة الكامنـة ماورائياً – وماورائياً فقط – الى شـيء واحد. ذلـك أن موقفـاً ماورائيـاً وحـسب يستطيع أن ينـتج أمثـال مقـالات جـب المـشهورة "بنيـة الفكـر الـديني فـي الاسلام" أو "تفسير للتـاريخ الاسـلامي" دون أن يزعجـه أبـداً التمييـز الـذي يقيمه جب في نقده لماسـينيون بـين المعرفـة الموضـوعية والذاتيـة (101). فالتقريرات <الصادرة> حول الاسلام تطرح بثقة ورصـانة سـاجية همـا بحـق أولمبيتان. وليس ثمـة مـن إزاحـة وانخـلاع، أو مـن إحـساس بالانقطـاع بـين الصفحة لدى جب وبين الظاهرة التي تـصفها <الـصفحة> إذ أن كـلا منهمـا، في عرف جب، قابلة، في النهاية، للتقليص الى الأخرى. وبهذه الصفة، فـإن "الإسـلام" ووصـف جـب لـه ذوا عطالـة اسـتطرادية هادئـة بينهمـا عنـصر مشترك هو صفحة هذا الباحث الانكليزي المرتبة.

إنني لأنسب قدراً كبيراً من الأهميـة والدلالـة لمظهـر صـفحة المسـتـشرق، كشـيء مطبوع، وللنموذج المنتوى لهـا. وقـد تحـدثت فـي هـذا الكتـاب عـن موسوعة ديربيلو الأبجدية، والأوراق العملاقة لـ وصف مصر، ودفتر ملحوظـات رينان المختبر – المتحف، ومواضع الحذف والأحـداث الفقريـة فـي كتـاب لـين المـصريون المعاصـرون، ومقتطفـات ساسـي الاختياريـة، وهكـذا. وهـذه الـصفحات علامـات لـشرق مـا، ولمسـتـشرق مـا، مقـدمين الـى القـارئ. وتمتلـك هـذه الـصفحات ترتيبـاً يـدرك القـارئ بـه لا "الـشرق" فقـط، بـل المستشرق <أيضاً>، خبيراً مـؤولاً، وعارضـاً، وشخـصية، ووسـيطاً، وممـثلاً، وقائماً بالتمثيـل. وبطريقـة اسـتثنائية، فـإن جـب وماسـينيون انتجـا صـفحات تختصر تاريخ الكتابة الاستشراقية ف يـالغرب كمـا تجـسد ذلـك التـاريخ فـي أسـلوب متنـوع أجناسـي مـسيحي وتضاريـسي ، قلـص فـي النهايـة الـى توحديـة بحثيـة تقـوم علـى الكتـاب ذي الموضـوع المـستقل الواحـد. العينـة

الـشرقية؛ الإفـراط الـشرقي؛ الوحـدة المعجمانيـة الـشرقية؛ السلـسلة الشرقية؛ المثـال الجـامع الـشرقي؛ هـذه جميعـاً أخـضعت فـي عمـل جـب وماسينيون لسلطة النثر الخطية <الأفقية> للتحليـل الاسـتطرادي، مقدمـة في مقالة، أو مقال قصير، أو كتاب بحثي. وفـي زمنهمـا، مـن نهايـة الحـرب العالمية الأولـى الـى أوائـل الـستينات، تحولـت أشـكال رئيـسية ثلاثـة مـن أشـكال الكتابـة الاسـتـشراقية تحـولاً جـذرياً: الموسـوعة، والمختـارات، والسجل الشخصي. فقد أعيد توزيع سلطتها المرجعيـة، أونثـرت، أو شـتتت وتفشت: الى لجنة من الخبـراء (دائـرة المعـارف الاسـلامية، تـاريخ كمبـردج للاسـلام)، الىمـستوى أدنـى مـن الخدمـة (تعلـيم اللغـة علـى مـستوى بـدئي، الـذي يُعـد المـرء لا للدبلوماسـية كمـا كانـت الحـال مـع مقتطفـات ساسـي، بـل لدراسـة علـم الاجتمـاع، والاقتـصاد، أو التـاريخ)، الـى عـالم الكشف المثير (المرتبط بالشخصيات أو الحكومات أكثر من ارتباطه بالمعرفـة – ولورنس هو المثل الواضح على ذلك). إن جـب بنثـره المهمـل بهـدوء لكـن التتابعي العميق، وماسينيون ببراعة فنان ما من إشارة، فـي عرفـه، مغرقـة في الافراط ما دامت تحكمها موهبة تأويلية ذات شذوذية سلوكية، قد وصلا معاً بالسلطة المرجعيـة المـسكونية، جوهريـاً، للاسـتـشراق الأوروبـي الـى أقصى درجة كان بوسعها أن تصلها.

وبعدهما، كان الواقع الجديد – الأسلوب الجديد المتخصص – بصورة عريـضة، أنجلـو – اميركـي، وكـان بـصورة أكثـر تحديـداً، المخـتص الأميركـي بـالعلوم الاجتماعية. وفي هذا الواقـع الجديـد قطّـع الاسـتـشراق القـديم الـى أجـزاء عديدة، غير أنها جميعاً كانت تخدم المذهبيات الاستشراقية التقليدية.

المرحلة الأخيرة

منذ الحرب العالمية الثانية، وبشكل أكثر بروزاً بعد كل من الحـروب العربيـة – الاسـرائيلية، أصـبح المـسلم العربـي شخـصية فـي الثقافـة الـشعبية الأميركية، كما أن العـرب أصـبح يـولى اهتمامـاً جـاداً <عميقـاً> فـي العـالم الجامعي، وعالم مخططي السياسـة، وعالم الأعمال. ويرمـز هـذا الـى تغيـر رئيسي في التشخص العالمي للقوى. ففرنسا وبريطانيـا لـم تعـودا تحـتلان المـسرح المركـزي فـي الـسياسة الدوليـة، بـل أزاحتهمـا الـسيادة (الامبراطورية) الأميركية عن محلهما. وتربط الآن شبكة هائلـة مـن المـصالح جميع أجزاء العالم المستعمر سـابقاً بالولايـات المتحـدة، فـي الوقـت الـذي يقوم فيه تكاثر التخصصات الفرعية الجامعية بالفصل بين جميـع الفـروع فقـه اللغوية والتي قامت على قاعدة أوروبية، كالاستشراق (مـع أنـه يقـوم أيـضاً بالربط بينها). ويدّعي الخبير الاقليمـي، كمـا يـسمى الآن، المعرفـة الخـابرة

المناطقية التي توضع في خدمة الحكومات أو <دوائر> الأعمال أو كليهما. وقد انحلت المعرفة الضخمة شبه المادية المختزنة في حوليات الاستشراق الأوروبي الحديث – كما سجلها، مثلاً، جول مول في سجله – الأساس للحقل في القرن التاسع عشر – وأعيد إصدارها في أشكال جديدة. وتهوّم في الثقافة الآن تشكيلة واسعة من التمثيلات الهجينة للشرق. اليابان، الهند الصينية، الصين، الهند، الباكستان: إن تمثيلاتها <جميعاً> كانت، وما تزال، ذات مضاعفات واسعة، ولقد نوقشت <هذه المضاعفات> في مواضيع كثيرة ولأسباب واضحة. وللاسلام والعرب، أيضاً، تمثيلاتهما الت سنعالجها هنا كما تحدث في ذلك الإلحاح المتشذر، - إنما المتناسق تناسقاً قوياً وعقائدياً – وهو إلحاح قلّ ما يناقش، الذي وزع الاستشراق الأوروبي التقليدي نفسه إليه في الولايات المتحدة.

1- الصورة الشعبية وتمثيلات العلوم الاجتماعية:

فيما يلي بضعة أمثلة على الطريقة التي كثيراً ما يُمثل بها العربي اليوم. لاحظ الى أي درجة من الفورية يبدو العربي قادراً على إفساح المجال لاستيعاب التحولات والتقليصات – وجميعها من نمط، ببساطة، متحيز – التي يُحشر فيها باستمرار. كان الزي <المخصص> لحفل لمّ الشمل في جامعة برنستن عام 1967 قد صمم قبل حرب حزيران. وكان ينتوى للمتخلل الأساسي – إذ أنه سيكونخطأ أن يوصف الزي بأكثر من كونه إيحائياً بصورة خام – أن يكون عربياً: ثوب، ولباس رأس، وصندل. وبعد الحرب مباشرة، حين أصبح واضحاً أن المتخلل العربي سيكون أمراً محرجاً، صدر مرسوم بتغيير الخطط الموضوعية للمّ الشمل. <وقضت الخطة الجديدة> بأن يسير الخريجون المحتفى بهم، وهم يرتدون الزي كما كان مقرراً في الأصل، في موكب رافعين أيديهم فوق رؤوسهم بحركة تعبر عن الهزيمة القانطة. وكان هذا هو ما صاره العربي. وكان المجال والمدى اللذان أعطيا له يقتصران على الانتقال من نموذج منمط مرسوم بخطوط عامة شاحبة كبدوي رحّل راكب جمل الى صورة كاريكاتيرية مقبول كتجسيد لانعدام الكفاءة وللهزيمة الهينة.

بيد أن العربي ظهر بعد حرب 1973 في كل مكان شيئاً أبعد تهديداً وأشد خطراً. وبرزت بانتظام رسوم ورقية تصور شيخاً عربياً يقف وراء مضخة للبنزين. لكن هؤلاء العرب كانوا بجلاء "ساميين": وكانت أنوفهم المعقوفة بحدة، والنظرات الشذراء الخبيثة المشربنة على وجوههم تذكيراً واضحاً (لجمهور غير سامي في معظمه) بأن "الساميين" كانوا يقبعون تحت كل مشكلاتـ"نا" ومصاعبـ"نا" التي كانت في هذه الحالة بشكل رئيسي النقص في البنزين. وتم انتقال عداءٍ للسامية شعبي من هدف يهودي الى آخر عربي بسلاسة، إذ أن الشخصية كانت، جوهرياً، نفسها.

وهكذا، فإذا كان العربي يحتل مكاناً يكفي لجذب الانتباه، فإنه يحتله كقيمة سلبية. فهو يعاين كمخرب لوجود إسرائيل والغرب، أو في نظرة أخرى للشيء ذاته، كعقبة أمكن تجاوزها لخلق إسرائيل عام 1948. وإذا كان هذا العربي ذا تاريخ <على الإطلاق>، فإن تاريخه جزء من التاريخ الممنوح له (أو المستلب منه، فالفرق ضئيل) من قبل التراث الاستشراقي و، في مرحلة تالية، التراث الصهيوني. لقد عوينت فلسطين – من قبل لامارتين والصهاينة الأوائل على حد سواء – صحراء خالية تنتظر التفجر بالازدهار، وكان يفترض أن القلة من السكان الذين كانوا فيها رحّلٌ لا وزن لهم ولا حق فعلياً في الأرض وأنهم، لذلك، دون واقع ثقافي أو قومي. وهكذا فإن العربي يُتصور الآن ظلاً يطارد اليهودي. وفي ذلك الظل – ما دام العرب واليهود ساميين شرقيين - يمكن أن يوضع كل ما يحسه الغربي من ريبة تقليدية كامنة بإزاء الشرقي. ذلك أن يهوديّ أوروبا في المرحلة السابقة على النازية قد انشعب: وما لدينا الآن هما بطل يهودي، مُبتنى من مذهب تعبدي، أعيد بناؤه، للمستشرق – المغامر – الرائد (بيرتن، لين ، رينان) وظله المنسل، المخيف بشكل غامض مبهم؛ الشرقي العربي. ويقيّد العربي، وقد عزل عن كل شيء عدا الماضي الذي خلقته له المماحكات الاستشراقية، الى مصير يسمّره ويحكم عليه بسلسلة من ردود الفعل التي تلقى عقابها بين فترة وأخرى على يد ما تعطيه بربارة توكمان الاسم اللاهوتي "سيف إسرائيل الرهيب الباتر".

والى جانب عدائه للصهيونية، فإن العربي مزود بالنفط. وتلك خصيصة سلبية أخرى، إذ أن غالبية المسارد المقدمة عن النفط العربي تساوي بين المقاطعة النفطية في 1973 – 1974 (التي أفادت منها رئيسياً شركات النفط الغربية ونخبة عربية حاكمة صغيرة) وبين غياب أي مؤهلات أخلاقية عربية لامتلاك مثل هذا الاحتياطي النفطي الهائل. والسؤال الذي يطرح في الأعم الأغلب، دون أي من التحسينات الاستبدالية اللبقة المعتادة، هو لماذا يمتلك بشر كهؤلاء العرب حق إبقاء العالم المتطور (الحر، الديموقراطي، الأخلاقي) مهدداً؟ ومن أسئلة كهذه ينبع الاقتراح المتكرر بأن تقوم قوات الجيش البحرية <الأميركية> بغزو حقول النفط العربية.

في الأفلام والتلفاز يرتبط العربي إما بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعطشة للدم. ويظهر منحلاً، ذا طاقة جنسية مفرطة، قديراً، دون شك، على المكيدة البارعة المراوغة لكنه، جوهرياً، سادي، خؤون، منحط، تاجر رقيق، راكب جمال، صرّاف، وغد متعدد الظلال: هذه بعض الأدوار التقليدية للعربي في السينما. وكثيراً ما يُرى العربي القائد (للصوص المغيرين، والقراصنة، والعصارة "من السكان الأصليين") يزمجر في وجه البطل الغربي المأسور والفتاة الشقراء (وكلاهما مفعم بالصحة والعافية)، "رجالي سيقتلونكما، لكنهم – يحبون أن يتسلوا أولاً"، وينظر نظرة تنقط خبثاً وشبقاً فيما يتكلم: وهذا حط شائع من قدر <شخصية> شيخ فالنتينو. وفي أشرطة الأخبار، أو أشرطة الأخبار المصورة، يظهر العرب دائماً بأعداد

ضـخمة. لا فرديـة، لا خـصائص أو تجـارب شخـصية. وتمثـل معظـم الـصور الهيجـان والبـؤس الجمـاعيين، أو الإشـارات اللاعقلانيـة (والـشاذة حتـى اليـأس، بالتـالي). وخلـف هـذه الـصور جميعـاً يتـربص خطـر الجهـاد المهـدد. والعاقبة: الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يحتلون العالم.

تنشر الكتـب والمقـالات بانتظـام عـن الاسـلام والعـرب، دون أن تمثـل تغيـراً إطلاقـاً بالقيـاس الـى المماحكـات الزعـاف التـي سـادت القـرون الوسـطى وعصر النهضة. ولا يصدق على أية مجموعة عرقية أو دينية سـوى العـرب أن أي شـيء يمكن عملياً أن يقال أو يكتب عنها دون تحد أو احتجـاج. لقـد قـال دليل المسـاقات لعام 1975، الذي وضعه طلاب الاجـازة فـي كليـة كولومبيـا، عن برنامج اللغة العربية أن كل لفظة من لفظتين فـي اللغـة ذات علاقـة مـا بالعنف، وأن العقل العربي كمـا "يـنعكس" فـي اللغـة تبجحـي دون انقطـاع. وبلغت مقالة قريبة العهد كتبتها إيميت تيرلْ فـي مجلـة هـاربر درجـة أعلـى من القذف والتجريح والعنصرية العرقيـة، إذ طرحـت منظومـة تقـول إن العـرب أسـاسـاً قتلـة وإن العنـف والخديعـة محمـولان فـي المورثـات العربيـة (102). ويكـشف مـسح دراسـي بعنـوان العـرب فـي الكتـب الدراسـية الأميركيـة معلومات خاطئة الى الحد الأقصى من الادهاش، او بالحري، تمثـيلات علـى درجة قـصوى مـن الفظاظـة، لمجموعـة عرقيـة – دينيـة. إذ يؤكـد أحـد هـذه الكتب "أن القلة من أهل هذه المنطقـة <العربيـة> يعرفـون أن ثمـة طريقـة أفضل للحياة"، ثم يتابع سـائلاً ببـراءة سـلاّبة، "مـا الـذي يـربط بـين شـعوب الشرق الأوسط؟" والجواب، المعطى دون تردد، هـو "أن الربـاط النهـائي هـو عدائية العرب – وكرههم – لليهود وللأمة الاسرائيلية". وجنبـاً الـى جنـب مـع مثل هذه المادة، ثمة مـا يلـي، فـي كتـاب آخـر، عـن الإسـلام: "بـدأ الـدين الاسلامي، المسمى الاسلام، في القرن الـسابع. وقـد بـدأه رجـل أعمـال ثري من شبه الجزيـرة العربيـة يـدعى محمـد. وقـد ادعـى أنـه نبـي. ووجـد أتباعاً بـين العـرب الآخـرين. وأخبـرهم بـأنهم اختيـروا لكـي يحكمـوا العـالم". وتتلو هذه النتفة من المعرفة نتفة أخرى مثلها في دقتها: "بعد موت محمـد بقليـل، سـُجلت تعاليمـه فـي كتـاب يـدعى القـرآن. وصـار الكتـاب المقـدس للاسلام" (103).

هذه الأفكار الخام تتلقى الدعم، لا النقض، من قبل الجـامعي الـذي يمـتهن دراسة الشرق الأدنى العربـي . (جـدير بالملاحظـة، بالمناسـبة، أن الحـدث الـذي أشـرت اليـه فـي برنـستن تـم فـي جامعـة تفـاخر بـدائرتها لدراسـات الشرق الأدنى التي تأسـست عام 1927، وهي أقـدم الـدوائر المماثلـة فـي البلاد). خذ مثلاً <على هذا> التقرير الذي أنتجه عام 1967 موروبيرغر، وهـو أستاذ لعلم الاجتماع ودراسات الـشرق الأدنـى فـي برنـستن، بتوصـية مـن وزارة الـصحة، والتعلـيم، والـضمان الاجتمـاعي <الأميركيـة>، وكـان بيرغـر يومهـا رئـيس رابطــة دراسـات الـشرق الأوســط (ردش أ) وهــي الرابطــة المهنية، التي تأسـست عام 1967، لباحثين معنيين بجميـع جوانـب الـشرق الأدنى، "بصورة رئيسية منذ ظهور الاسـلام، ومـن وجهـةنظر فـروع المعرفـة فـي العلـوم الاجتماعيـة والانـسانية" (104). وقـد أعطـى بيرغـر لدراسـته العنـوان التـالي: "دراسـات الـشرق الأوسـط وشـمالي أفريقيـا: التطـورات

والحاجات"، ونشرها في العدد الثاني من نشرة ردش أ. وبعد أن قام بمسح للأهمية الاستراتيجية، والاقتصادية، والسياسية للمنطقة بالنسبة للولايات المتحدة، وبعد أن أقرّ المشروعات المختلفة للحكومات الأميركية وللمؤسسات الخاصة لدعم برامج الجامعات – قانون التعليم المرتبط بالدفاع القومي لعام 1958 (وهو مبادرة أوحى بهابشكل مباشر إطلاق القمر الروسي سبوتنيك)، وتأسيس الروابط بين مجلس الأبحاث في العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط، الخ – توصل بيرغر الى الاستنتاج التالي:

"إن منطقة الشرق الأوسط وشمالي أفريقيا ليست مركزاً للانجازات الثقافية العظيمة، ولا يحتمل أن تغدو كذلك في المستقبل القريب. ومن ثم فإن دراسة هذه المنطقة ولغاتها لا تكوّن المكافأة <المرجوة> منها بذاتها، فيما يتعلق بالثقافة الحديثة.

ومنطقتنا ليست مركزاً لقوة سياسية عظيمة ولا تمتلك الطاقة الكامنة لتغدو مركزاً كهذا . . . . . . والشرق الأوسط (والى حد أقل شمالي أفريقيا) ما برح يتراجع في أهميته السياسية المباشرة للولايات المتحدة (حتى على صعيد القيمة النابعة من "العنوان الرئيسي" في الصحف، أو على صعيد القيمة الازعاجية) بالمقارنة مع أفريقيا، وأميركا اللاتينية، والشرق الأقصى.

. . . . وهكذا فإن الشرق الأوسط الماصر لا يمتلك إلا في صورة مصغرة نمط الخصائص التي تبدو مهمة لاجتذاب الاهتمام البحثي. ولا يضائل هذا من سريانية دراسة المنطقة أو قيمتها الفكرية أو من الجودة النوعية لعمل الباحثين عليها. لكنه يضع حدوداً، ينبغي أن نكون مدركين لها، لمقدرة <هذا> الحقل على النمو من حيث أعداد الذين يدرسونه ويدرّسونه" (105).

كنبوءة، هذا كلام يستثير الشفقة، طبعاً؛ وما يجعله على درجة أكبر من ضآلة التوفيق هو أن بيرغر قد كلّف بإعداد التقرير لا لأنه كان خبيراً بشؤون الشرق الأدنى الحديث وحسب، بل لأنه كان يتوقع منه أيضاً – كما هو جليّ من خاتمة التقرير – أن يكون في وضع جيد للتكهن بمستقبل <الشرق>، ومستقبل السياسة. ولم يكن إخفاقه في رؤية كون الشرق الأوسط ذا أهمية سايسية عظيمة وكونه، من حيث الطاقة الكامنة، ذا قوة سياسية عظيمة، ضلالاً للمحاكمة عارضاً، في اعتقادي. فكلا الخطأين الرئيسيين في عمل بيرغر ينبع من المقطعين الأول والأخير، اللذين ينحدران في نسبهما من تاريخ الاستشراق كما ما برحنا ندرسه. إذ أن في ما يقوله بيرغر عن غياب أي إنجازات ثقافية عظيمة، وفي ما يستنتجه حول الدراسة المستقبلية – وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام البحثي بسبب من نقاط ضعفه الداخلية المبنية فهي – نسخاً يكاد يكون

كامل الدقة للرأي الاستشراقي الشرائعي بأن الساميين لم ينتجوا أبداً ثقافة عظيمة وأن العالم السامي، كما قال رينان مراراً – كان من الفقر بحيث أنه عجز دائماً عن اجتذاب الاهتمام العالمي. وعلاوةً، فإن بيرغر، بإصداره لهذه الأحكام التي احتفت بها الأجيال، وبكونه أعمى عما هو ماثل أمام عينيه – فبعد كل حساب، لم يكن بيرغر يكتب قبل خمسين عاماً، بل في زمن كانت الولايات المتحدة فيه تستورد، فعلاً، حوالي 10 بالمئة من نفطهاه من الشرق الأوسط، وكانت فيه استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية في المنطقة هائلة بما يفوق التصور – كان يقوم بضمان مركزية موقعه الخاص كمستشرق. ذلك أن ما يقوله بالفعل هو أن الشرق الأوسط، في غياب رجال من مثله، سوف يهمل؛ وأن هذا المكان، من دون دوره التوسطي التفسيري، لن يفهم، جزئياً لأن القليل مما هو موجود وجدير بالفهم شاذ غريب الى حد كبير، وجزئياً لأن المستشرق وحده قادر على تفسير الشرق، ما دام الشرق عاجزاً جذرياً عن تفسير نفسه.

لم يكن بيرغر مستشرقاً كلاسيكياً حين كتب (لم يكن وليس) بقدر ما كان عالم الاجتماع محترفاً؛ غير أن هذه الحقيقة لا تقلل من مقدار دينه للاستشراق ولأفكار الاستشراق. وبين هذه الأفكار ثمة المقت الغريزي والتحقير، اللذان أعطيا شرعية خاصة، للمادة التي تشكل أساس دراسته. وهما من القوة لدى بيرغر بحيث أنهما يعمّيان الوقائع الماثلة أمام عينيه. وما هو باهر الى درجة أكبر هو أنهما يلغيان ضرورة أن يسأل نفسه لماذا يبدو له أن يوصي بأن يكرس أي إنسان نفسه، كما يفعل هو، لدراسة ثقافة الشرق الأوسط إذا كان هذا الشرق "ليس مركزاً للانجازات الثقافية العظيمة". إن الباحثين – أكثر من الأطباء، مثلاً – يدرسون ما يودون وما يثير اهتمامهم، ومامن شيء سوى حس مغالٍ بالواجب الثقافي يدفع باحثاً الى دراسة ما لا يحمل فكرة طيبة عنه. ومع ذلك فإن مثل هذا الحس بالواجب هو بالضبط ما رعاه الاستشراق ونماه، لأن الثقافة عامة وضعت المستشرق لأجيال على حواجز الدفاع حيث واجه الشرق في عمله المحترف – واجه بربريته، وشذوذيته، وصعوبة مراسه – وأبقاه بعيداً مهدداً باسم العرب ولمصلحته.

إنما أذكر بيرغر مثلاً على الموقف الجامعي من الشرق الاسلامي، مثلاً على الطريق التي يمكن بها لمنظور متفقه أن يعزز الكاريكاتيرات التي تروجها الثقافة الشعبية. غير أن بيرغر يمثل كذلك التحول الأكثر جرياناً الآن في الاستشراق: تحوله من فرع فقه لغوي جوهرياً، ومن إدراك عام غائم للشرق، الى تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية. فلم يعد المستشرق يحاول أن يتقن أولاً لغات الشرق المنطوية، بل أنه يبدأ بدلاً من ذلك كعالم اجتماعي مدرب ثم "يطبق" علمه على الشق، أو على أي مكان آخر. وهذا هو الاسهام الاميركي تحديداً في تاريخ الاستشراق، ويمكن التأريخ له، بصورة تقريبية، بالمرحلة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية، عندما وجدت الولايات المتحدة نفسها في الموقع الذي كانت

بريطانيا وفرنسا قد أخليتاه منذ عهد قريب. ولقد كانت التجربة الاميركية للشرق قبل تلك اللحظة الاستثنائية محدودة. كان عزلويون ثقافيون مثل ملفل على اهتمام بالشرق، كما زاره كتاب كلبيون مثل مارك توين وكتبوا عنه؛ وأبصر التجاوزيون الأميركيون وشائج بين الفكر الهندي وفكرهم؛ وقام بضعة دارسين للاهوت والكتاب المقدس بدراسة اللغات الكتابية الشرقية؛ كما حدثت، بين آن وآن، مواجهات دبلوماسية وعسكرية مع القراصنة البرابرة وأمثالهم؛ وتوجهت حملة بحرية نادرة الى الشرق الأقصى؛ وتوجه، طبعاً، المبشرون الحاضرون دائماً الى الشرق. لكنما لم يكن ثمة تراث عريق للاستشراق، باستثمارات جذرية فيه. ولذلك فإن المعرفة بالشرق في الولايات المتحدة لم تمرر أبداً عبر العمليات المصفية، المفصحة، المستبنية التي كانت بدايتها في دراسة فقه اللغة، والتي مُررت عبرها في أوروبا. وعلاوة، فإن الاستثمار التخيلي لم يحدث أبداً كذلك، ربما لأن الحدود الأميركية، الحدود التي كانت تهم فعلاً، كانت الحدود باتجاه الغرب. فقد أصبح الشرق إذن، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، لا مسألة شاملة عريضة كما كان قد تمثل في أوروبا لقرون، بل مسألة إدارية، قضية للمعالجة السياسية. ثم دخل العالم الاجتماعي والخبير الجديد، اللذان أُلقي على عاتقيهما الضيقين نوعاً عبء <وشاح> الاستشراق. وقد قاما بدورهما، كما سنرى، بإدخال تغيرات عليه جعلته يكاد يكون عصياً على التميز. لكن المستشرق الجديد، على أية حال، ورث مواقف العدائية الثقافية واحتفظ بها.

إن أحد الجوانب الباهرة لاهتمام العلوم الاجتماعية الأميركية بالشرق هو تجنبه المطلق للأدب. فبوسعك أن تقرأ أكداساً من الكتابة الخبيرة عن الشرق الأدنى دون أن تلقى إشارة واحدة الى الأدب. ذلك أن ما يبدو أكثر أهمية بكثير في عرف الخبير المناطقي هي "الحقائق"، التي ربما كان النص الأدبي يشكل قلقلة لها. والحصيلة الصافةي لهذا الاسقاط الاستثنائي في الوعي الأميركي الحديث للشرق العربي أو الاسلامي هي إبقاء المنطقة وسكانها خصاةً تصورياً، مقلصين الى "مواقف"، و "اتجاهات"، و"إحصائيات": وباقتضاب، لا مؤنسنين <مجردين عن الانسانية>. وما دام الشاعر أو الروائي العربي – وثمة الكثيرون منهم – يكتب عن تجاربه، وقيمه، وإنسانيته (مهما يكن ذلك غريباً)، فإنه فيالواقع الفعلي يمزق مختلف الأنساق (الصور، والشعيرات، والتجريدات) التي يمثل عن طريقها الشرق. فالنص الأدبي يتحدث، مباشرة نوعاً، عن واقع حي؛ ومصدر قوته لا كونه عربياً، أو فرنسياً، أو إنكليزياً، بل إن قوته لتكمن في قوة الكلمات وحيويتها، الكلمات التي تدفع المعبودات من بني أذرع المستشرقين، لنستخدم استعارة فلوبير في إغواءات القديس انطوان بصورة مركبة، وتجعلها تطرح أولئك الأطفال المشلولين العظام – وهم أفكار المستشرقين عن الشرق – الذين يتظاهرون بأنهم الشرق ويريدون إقناع الآخرين بذلك.

ويمثـل غيـاب الأدب والموقـع الـضعيف نـسبياً لفقـه اللغـة فـي الدراسـات الأميركيـة المعاصـرة للـشرق الأدنـى علـى شـذوذية سـلوكية جديـدة فـي الاستشراق، حيث يجسد استخدامي نفسه للفظة في الواقع شذوذاً عـن القياس. ذلك أنه ليس ثمة إلا القليل فيما يقـوم بـه الآن الخبـراء الجـامعيون بالشرق الأدنى مما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذي انتهى مـع جب وماسـينيون؛ والأشـياء الرئيـسية التـي يعاد انتاجها هـي، كما قلت، عدائية ثقافية محددة وحس لا يقـوم علـى فقه اللغة بقـدر مـا يقـوم علـى "المعرفة الخابرة". ومن حيث النسب، فإن الاستـشراق الأميركـي الحـديث ينحدر من أشياء مثل مدارس الجيش اللغويـة التـي أُسـست خـلال الحـرب وبعدها، واهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم اللاغربي في مرحلـة مـا بعـد الحـرب، والتنـافس فـي الحـرب البـاردة مـع الاتحـاد الـسوفييتي، والموقف التبشيري المترسب بإزاء الشرقيين الذين بلغوا، في عرف الغرب، نقطة النضج للاصلاح وإعادة التربية والتعليم. والدراسة التي لا تقـوم علـى فقـه اللغـة للغـات الـشرقية الاقتـصارية مفيـدة لأسـباب اسـتراتيجية أوليـة واضحة، لكنها مفيدة أيضاً في إضفاء طابع مـن الـسلطة المرجعيـة، بـل مـن الغموضية الساحرة، على "الخبير" الذي يبدو قادراً علـى التعامـل مـع مـادة معمّاة الى درجة اليأس بمهارة من الطراز الأول.

في ترتيب الأشياء النابع من العلوم الاجتماعيـة، تمثـل دراسـة اللغـة مجـرد أداة لغايات أسمى، هي بالتأكيد ليست قراءة النـصوص الأدبيـة. ففـي عـام 1958، مثلاً، أصدر معهـد الـشرق الأوسـط – وهـو مؤسـسة شـبه حكوميـة أنشئت لكـي ترعـى وتـشرف علـى الاهتمـام البحثـي بالـشرق الأوسـط – تقريـراً عـن الأبحـاث الجاريـة. ويمهـد فـي هـذا التقريـر للاسـهام المـسمى "الوضع الحاضر للدراسات العربية فـي الولايـات المتحـدة" (ومـن الـشيق أن كاتـب هـذا القـسم أسـتاذ للعبريـة) باقتبـاس رُشـيْمي يعلـن أن "المعرفـة باللغات الأجنبية لـم تعـد، مـثلاً، مجـالاً مقـصوراً علـى البـاحثين فـي العلـوم الانـسانية. بـل أصـبحت أداة عمـل للمهنـدس، والاقتـصادي، والعـالم الاجتمـاعي، وكثيـر مـن المختـصين الآخـرين". ويؤكـد التقريـر بأكملـه علـى أهمية اللغة العربية للمدراء التنفيذيين لـشركات الـنفط، والفنيـين التقنيـين، وأفـراد القـوات العـسكرية. إلا أن لبـاب التقريـر الحـق هـو هـذا الثلاثـي مـن الجمل: "إن الجامعات الروسية تنتج الآن خريجين يتكلمـون العربيـة بطلاقـة. وقد أدركت روسيا أهمية اسـتهواء البـشر عـن طريقـة عقـولهم، باسـتخدام لغاتهم الخاصة. والولايات المتحدة لا ينبغي أن تنتظر أكثر ممـا انتظـرت قبـل أن تطور برامج اللغات الأجنبية فيها". وهكذا، فإن اللغـات الـشرقية جـزء مـن أهداف سياسية ما – كما كانت دائماً الى حد بعيـد ومـا تـزال – أو جـزء مـن جهد إعلامي دعائي مـدعم مـستمر. وبكـلا هـذين الهـدفين تـصبح دراسـة اللغات الشرقية أداة تبـرهن أطروحـة هارلـد لاسْـولْ فـي الإعـلام الـدعائي، حيث لا يهم إطلاقاً ما يكونه البشر أو ما يعتقدونـه، بـل مـا يمكـن أن يُـدفعوا الى أن يكونوه ويعتقدوه:

"تجمع وجهة النظر الاعلامية الدعائية في الواقع بين احترام الفردية واللامبالاة بالديموقراطية الشكلية. ويصدر احترام الفردية عن اعتماد العمليات التي تتم على صعيد واسع على تأييد الكتلة الجماهيرية وعلى التجربة المركة لمتغيرية الأفضليات الانسانية. . . وهذا الاعتبار للأفراد ضمن الكتلة الجماهيرية لا يقوم على مذهبيات ديموقراطية تتعلق بكون الأفراد خير الحكام على مصالحهم. بل إن رجل الإعلام الدعائي الحديث، كعالم النفس الحديث، ليدرك أن الأفراد غالباً ما يكونون حكاماً سيئين على مصالحهم، إذ يقفزون من بديل الى آخر دون سبب سليم أو يتشبثون بجبن بشظايا صخرة طحلبية ما من صخور القرون. <ولذلك> فإن حساب إمكانية ضمان تغير دائم في العادات والقيم يشبك ما هو أكثر بكثير من مجرد تقدير أفضليات الأفراد بشكل عام. بل إنه ليعني أن نأخذ بعين الاعتبار نسيج العلاقات التي يتحرك الأفراد في شبكتها، باحثين عن علامات للتفضيل قد لا تعكس أي تأمل وتقصد وموجهين برنامد <البحث؟> باتجاه حل ملائم في الواقع . . . . وبالإشارة الى تلك التكيفات التي تتطلب فعلاً جماهيرياً، فإن مهمة رجل الإعلام الدعائي هي اختراع رموز هدفية تؤدي وظيفة مزدوجة هي تسهيل التبني وتسهيل التكيف. وينبغي أن تكون الرموز قادرة على أن تستحث القبول تلقائياً . . . . . . وينتج أن المثال الإداري الأعلى هو السيطرة على موقف ما لا بالفرض والإكراه، بل بالكهانة . . . . إن رجل الإعلام الدعائي ليؤمن بداهة أن العالم مسبب كليةً، فيما يؤمن أنه، جزئياً فقط، قابلٌ للتكهن به . . . . " (107).

ومن ثم، فإن اللغة الأجنبية المكتسبة تحول الى جزء من هجوم خفي لطيف على السكان، بالضبط كما أن دراسة منطقة أجنبية كالشرق تحول الى برنامج للسيطرة بالكهانة.

غير أن برامج كهذه ينبغي أن يكون لها دائماً قشرة براقة تزينها؛ وتُترك <مهمة خلق هذه القشرة> عادة للباحثين، وذوي النيات الحسنة، والمتحمسين. والفكرة التي تشجع هي أننا، بدراسة الشرقيين، أو المسلمين، أو العرب، نستطيع "نحن" أن نعرف شعباً آخر، نعرف طريقة حياته وتفكيره، وهكذا. ولهذه الغاية، يفضل دائماً أن ندعهم يتحدثون بأنفسهم، ويمثلون أنفسهم (رغم أن هذا الاختلاق متبطن بعبارة ماركس – التي يتفق معها لاسْول – الموجهة الى لويس نابليون: "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يمثلوا")، لكنما الى نقطة محددة فقط، وبطريقة خاصة. عام 1973، أثناء الأيام القلقة لحرب تشرين بين العرب وإسرائيل، استكتبت مجلة النيويورك تايمز مقالين: أحدهما يمثل الجانب الاسرائيلي والثاني الجانب العربي للنزاع. وقد عرض الجانب الاسرائيلي محام إسرائيلي، وعرض الجانب العربي سفير أميريكي سابق الى دولة عربية لم يكن قد تلقى أي تدريب رسمي في الدراسات الشرقية. ولئلا نقفز فوراً الى الاستنتاج البسيط بأن العرب اعتُبروا عاجزين عن تمثيل أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن كلا العرب واليهود في هذه الحالة كانوا

سامِيين (بالدلالة الثقافية العريضة التي ما زلت أناقشها) وأن كليهما كانا الآن يُدفعان الى أن يُمثلا من أجل جمهور غربي.

وجدير بالتذكر هنا هذا المقطع لـ <مارسيل> بروست، الذي يصف فيه الظهور المفاجئ ليهودي في صالون ارستقراطي كما يلي:
"إن الرومانيين، والمصريين، والأتراك قد يكرهون اليهود. لكن الفروق بين هؤلاء الناس، في غرفة استقبال فرنسية، ليس على قدر كبير من الوضوح؛ وإن إسرائيلياً يدخل الغرفة كما لو كان ينبثق من قلب الصحراء، بجسده المقوس كجسد الضبع، وعنقه المندفع بانحراف الى الأمام، وهو يفيض "بسلامات" مفعمة بالكبرياء، ليشبع إشباعاً كاملاً ذوقاً محدداً يروق له الشرقي" (108).

2- سياسة العلاقات الثقافية:

فيما هو سليم أن يقال إن الولايات المتحدة لم تصبح في الواقع امبراطورية عالمية إلا في القرن العشرين، فإنه سليم أيضاً أن الولايات المتحدة كانت خلال القرن التاسع عشر معنية بالشرق بطرق مهدت لاهتمامها اللاحق، الامبريالي علناً، به. ولْندعْ جانباً الحملة ضد القراصنة البرابرة في 1801 و 1815، من أجل أن نتأمل تأسيس الجمعية الشرقية الأميركية عام 1842. ففي اجتماعها السنوي الأول عام 1843، طرح رئيس الجمعية، جون بكرينغ، النقطة التالية: وهي أن أميركا ارتأت لنفسها دراسة الشرق من أجل أن تقتفي مثل القوى الامبريالية الأوروبية. وكانت رسالة بكرينغ هي ان إطار الدراسات الشرقية – في ذلك الوقت كما هوالآن – كان سياسياً، لا بحثياً ببساطة. لاحظْ في الملخص التالي كيف لا تترك خيوط المنظومة التي تقدم الحجج لصالح الاستشراق أي مجال للشك في النيات التي تكمن وراءها:

"في الاجتماع السنوي الأول للجمعية الأميركية عام 1843، بدأ الرئيس بركينغ برسم تخطيط أولي استثنائي للحقل الذي اقترح أن تقوم برعايته بلفت الانتباه الى الظروف الملائمة ملاءمة خاصة في ذلك الوقت، السلام الذي يسود كل مكان، وسهولة الوصول بحرية أكبر الى البلدان الشرقية، والتسهيلات الأعظم للاتصالات. لقد بدت الأرض هادئة أيام مترنيخ ولويس فيليب. واقترح مد خط له عبر الاطلنطي. وكانت أهداف الجمعية رعاية المعرفة في اللغات الآسيوية والأفريقية، والبولينيزية، وفي كل ما يخص الشرق، وخلق تذوق للدراسات الشرقية في هذه البلاد، ونشر النصوص، والترجمات والمراسلات بين الباحثين، وجمع مكتبة وخزانة. ولقد تم القيام بمعظم العمل في حقل الدراسات الآسيوية، وبشكل خاص في اللغات السنسكريتية والسامية" (109).

مترنيخ، لويس – فيليب، معاهدة نانكنغ، الولب الدافع: كلها توحي بالكوكبة الامبريالية التي سهلت الاختراق الأورو – أمريكي للشرق. ولم يتوقف هذا لحظة. حتى الارساليون الأميركيون الخرافيون الى الرشق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين استقوا أدوارهم كما عينها لهم لا الرب بل ربهم هم، وثقافتهم، وقدرتهم (110). لقد أسهمت المؤسسات التبشيرية المبكرة ، طبعاً – المطابع، المدارس، الجامعات، المشافي، وأمثالها – في تحسين أمور المنطقة، لكن هذه المؤسسات، من حيث شخصيتها الامبريالية بالذات والدعم الذي تلقته من حكومة الولايات المتحدة، لم تكن مختلفة عن مقابلاتها الفرنسية والبريطانية في الشرق. وخلال الحرب العالمية الأولى، لعب ما كان له أن يصبح فيما بعد اهتماماً رئيسياً للسياسة الأميركية بالصهيونية واستعمار فلسطين، دوراً بارزاً في دخول الولايات المتحدة الحرب؛ وتعكس المناقشات البريطانية قبل وعد بلفور وبعده (تشرين الثاني 1917) الجدية التي بها أخذ هذا الوعد في الولايات المتحدة (111). وقد كان تصاعد مصالح الولايات المتحدة في اشرق الأوسط خلال الحرب العالمية الثانية، وبعدها حدثاً استثنائياً. وكانت القاهرة، وطهران، وشمال أفريقيا حلبات للحرب مهمة، وفي تلك الوضعية الاطارية، مع استغلال نفطها ومصادر طاقتها الاستراتيجية والانسانية بريادة من بريطانيا وفرنسا، أعدت الولايات المتحدة العدة من أجل دورها الامبريالي الجديد بعد الحرب.

ولم يكن أقل جوانب هذا الدور <أهمية؟> "سياسة للعلاقات الثقافية" كما حددها مورتيمر غريفز عام 1950. وكان جزء من هذه السياسة، كما قال، محاولة للحصول على "كل منشور ذي أهمية في كل لغة هامة من لغات الشرق الأدنى نشر منذ 1900" محاولة "ينبغي على الكونغرس أن يقرها بوصفها إجراء من إجراءات أمننا القومي". ذلك أن ما كان بوضوح في موضع الرهان، كما قال غريفز في منظومته (متوجهاً الى آذان صاغية متقبلة، بالمناسبة) كان الحاجة الى "فهم امريكي أفضل بكثير للقوى التي تصطرع مع الفكرة الاميركية من أجل أن يتقبلها الشرق الأدنى. وكانت القوتان الرئيسيتان بين هذه القوى، طبعاً، الشيوعية والاسلام" (112). ومن مثل هذا الاهتمام وكملحق معاصر للجمعية الشرقية الاميركية التي كانت أكثر رجعية، وُلد الجهاز الهائل للبحث في شؤون الشرق الأوسط. ولقد كان النموذج، في كلا موقفه الاستراتيجي صراحة، وفي حساسيته بإزاء الأمن القومي والسياسة القومية (لا، كما يفترض غالباً، بإزاء البحث المجرد) معهد الشرق الأوسط، الذي أنشئ في واشنطن في أيار 1946 تحت إشراف الحكومة الاتحادية الفدرالية (113) إن لم يكن ضمنها أو من قبلها كلية.

ومن مثل هذه المنظمات نمت رابطة دراسات الشرق الأوسط، ونما، الدعم القوي من قبل مؤسسة فورد وغيرها، والبرامج الاتحادية المتنوعة، ومشاريع البحث التي نفذتها كيانات مثل وزارة الدفاع، هيئة الراند، ومعهد

هدسون، والجهود الاستشارية والضغوط الرواقية للمصارف وشركات النفط، والشركات متعددة القوميات، وما شباه ذلك. وليس تقليصاً للأشياء أن يقال عن هذا كله إنه يحتفظ، في معظم أدائه الوظيفي العام كما في أدائه الوظيفي التفصيلي، بالموقف الاستشراقي التقليدي الذي كان قد طُور في أوروبا.

إن الموازاة بين المخططات الأوروبية والأميركية المتعلقة بالشرق (الأدنى والأقصى) موازاة واضحة. لكن ما قد يكون أقل وضوحاً هو (أ) الى أي مدى تم استيعاب التراث الأوروبي للبحث الاستشراقي، إن لم يكن تملكه، كما تم تطبيعه، وتدجينه، وشعبنته وإضافته الى الازدهار الذي طرأ على دراسات الشرشق الأوسط في الولايات المتحدة الى ظهور موقف متناسق متماسك بين الباحثين والمؤسسات، والأساليب الانشائية، والتوجهات، رغم المظهر المعاصر من التصفية الاجتماعية. ولقد ناقشت من قبل أفكار جب، لكن ثمة حاجة الى الاشارة الى أنه أصبح في منتصف الـ 1950 (ات) مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد، من حيث مارست أفكاره وأسلوبه تأثيراً هاماً. وكان وجود جب في الولايات المتحدة مختلفاً فيما فعله للحقل عن وجود فيليب حتي في برنستن منذ أواخر الـ، 1920 (ات). فقد أنتجت دائرة برنستن عدداً كبيراً من الباحثين المهمين، وقد أثار النمط الذي تميزت به من الدراسات الشرقية اهتماماً بحثياً عظيماً في هذا الحقل. أما جب فقد كان، في مقابل ذلك، اكثر التصاقاً بحق بالجانب المتعلق بالسياسة العامة من الاستشراق، والى حد أبعد بكثير من مركز حتيّ في برنستن، فإن مركز جب في هارفرد محرق الاستشراق على تناول مرتبط بالدراسات الاقليمية والحرب الباردة.

على أي حال، لم يستخدم عمل جب نفسه بشكل صريح لغة الانشاء الثقافي التي سادت في التقليد النابع من رينان، وبكر، وماسينيون. غير أن هذا التقليد، وجهازه الفكري، ومذهبياته، كانت حاضرة حضوراً باهراً بصورة رئيسية (لكنها ليست حصرية) في عمل غوستاف فون غرونباوم وسلطته المؤسساتية، في جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا – لوس أنجلس. وقد حضر فون غرونباوم الى الولايات المتحدة جزءاً من هجرة الباحثين الأوروبيين الفكرية هرباً من الفاشية * (114). وبعد ذلك أنتج أعمالاً كاملة استشراقية ضخمة متماسكة ركزت على الاسلام بوصفه ثقافة قدسية <دينية> ظل، منذ بدء صنعته الى نهايتها، يصدر عليها الطق نفسه من التعميمات التي كانت جوهرياً تقليصية، سلبية. وكان أسلوبه، الذي غالباً ما حمل أدلةً مشوشة على تعدديته النسما – جرمانية الثقافية، وتمثله للتحيزات الشرائعية الزيـ ــ علمية الشائعة في الاستشراق الفرنسي، والبريطاني، والايطالي، جنباً الى جنب مع محاولة يائسة تقريباً للبقاء مراقباً – باحثاً متجرداً، يكاد يكون محالاً على القراءة. وفي صفحة نمطية من صفحاته عن صورة الذات في الاسلام، يحشر معاً نصف دزينة من الاشارات الى نصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من المراحل

<التاريخية> وإشارات الى هوسرْلْ والسا – سقراطيين، وإشارت الى لفي – شتراوس ومختلف علماء الاجتماع الأميركيين. لكن هذا كله، مع ذلك ، لا يحجب كره فون غرونباوم، الذي يكاد يكون زعافاً، للاسلام. ولا يجد فون غرونباوم من صعوبة في الافتراض بداهة أن الاسلام ظاهرة أحادية وحدانية، بخلاف أي ديانة أو حضارة أخرى، ثم يمضي بعد ذلك ليظهر الاسلام ضد – إنساني، عاجزاً عن التطور، ومعرفة الذات، والموضوعية، إضافة الى كونه <عقيماً> غير خلاق، لا علمياً، وسلطوياً. وفيما يلي قبستان – وينبغي أن نتذكر أن فون غرونباوم كان يكتب (متمتعاً) بالسلطة الفريدة لباحث أوروبي في الولايات المتحدة، يدرّس، ويدير، ويوزع المنح على شبكة كبيرة من الباحثين في الحقل.

"جوهريٌ أن ندرك أن الحضارة الاسلامية كيان ثقافي لا يشارك"نا" تطلعاتنا الرئيسية. فهو ليس على درجة حيوية من الاهتمام بالدراسة المبتناة للثقافات الأخرى، لا كفاية في ذاتها ولا كوسيلة لفهم أفضل لشخصيته وتاريخه الخاصين. ولو كانت هذه الملاحظة سارية على الاسلام المعاصر فقط، لربما مال المرء لربطها بالحالة <الحاضرة> عميقة التشوش والقلق للاسلام، التي لا تسمح له بالتطلع الى ما هو قائم خارج ذاته الا إذا اضطر الى ذلك. لكن في ضوء كونها سارية على الماضي أيضاً، فإن المرء قد يسعى الى ربطها بالطبيعة ضد – الانسانية الأساسية لهذه الحضارة [الاسلامية]، أي، بالرفض العنيد لقبول الانسان، الى أي حد كان، بوصفه حكماً أو مقياساً للأشياء، وبالميل الى الاكتفاء بالحقيقة بما هي وصف للبنى الذهنية أو، بكلمات أخرى، بالحقيقة النفسية.

وتفتقر [القومية العربية أو الاسلامية]، رغم استخدامها من آن لآن ككلمة لاقطة، الى مفهوم الحق الالهي لأمة من الأمم؛ تفتقر الى <بنية من> القيم الأخلاقية كما تفتبر أيضاً، فيما يبدو، الى الايمان السائد في أواخر القرن التاسع عشر بالتقدم الآلي <الميكانيكي>؛ وتفتقر، قبل كل شيء، الى الحيوية الفكرية المتوثبة التي <تمتلكها أي> ظاهرة أولية. وكلا القوة وإرادة القوة هما غايتان بذاتهما. [لا يبدو أن هذه الجملة تخدم غرضاً من أغراض المنظومة، بيد أنها دون شك تمنح فون غرونباوم شعور الأمان الذي متنحه لا – جملة ذات وقع فلسفي، كما لو أنه يطمئن نفسه الى أنه يتحدث عن الاسلام بحكمة لا بانتقاص منه] ويولد الامتعاض من الاستخفاف السياسي الذي يشعر به الاسلام نفاذ الصبر كما يعيق التحليل والتخطيط بعيديْ المدى في المجال الفكري" (115).

في معظم السياقات الأخرى تسمى كتابة كهذه، بتأديب، تماحكية – أما بالنسبة للاستشراق فإنها، طبعاً، سنية نسبياً، وقد نزلت منزلة الحكمة الشرائعية في الدراسات الأميركية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، رئيسياً بسبب الوزن الثقافي الامتيازي الذي يرتبط <في الذهن> بالباحثين الأوروبيين. إلا أن النقطة <المهمة> هي أن حقل

<الاستشراق> يقبل عمل فون غرونباوم دون نقد، رغم أن الحقل نفسه غير قادر اليوم على إعادة انتاج أمثاله. ومع ذلك، فإن باحثاً واحداً فقط أخذ على عاتقه تقديم تحليل نقدي جاد لآراء فون غرونباوم: عبد الله العروي، وهو مؤرخ ومنظّر سياسي مغربي.

يتدبر العروي، مستخدماً متخلل التكرار التقليصي في عمل فون غرونباوم أداة عملية للدراسة النقدية ضد – الاستشراقية، القضية التي يطرحها بطريقة باهرة عموماً. وهو يسأل نفسه ما الذي أدى بعمل فون غرونباوم، بالرغم من الكتلة الضخمة من التفاصيل فيه ومن سعة مجاله الظاهرة، الى أن يظل تقليصياً. وكما يقول العروي، "فإن الصفات التي يلصقها فون غرونباوم باللفظة <الاسلام> (قروسطي، كلاسيكي، حديث) صفات محايدة بل حتى زائدة: فليس ثمة من فرق بين الاسلام الكلاسيكي والاسلام القروسطي والاسلام هكذا معطلاً وبسيطاً . . . ولذلك فإن ثمة (في عرف فون غرونباوم)، إسلاماً واحداً فقطيتغير ضمن نفسه" (116). وقدأشاح الاسلام الحديث، تبعاً لفون غرونباوم، عن الغرب لأنه يبقى أميناً لاحساسه الأصلي بذاته، ومع ذلك فإن الاسلام لن يستطيع أن يحدّث نفسه إلا بإعادة تفسير للذات من وجهة نظر معاينة غربية – وهو ما يظهر فون غرونباوم، طبعاً، أنه <عملية> مستحيلة. غير أن العروي، في وصفه لاستنتاجات فون غرونباوم، التي تمثل حصيلتها صورةً وجهيةً للاسلام كثقافة عاجزة عن الابتداع والابتكار، لا يذكر أن فكرة حاجة الاسلام الى استخدام وسائل غربية لتحسين نفسه قد أصبحت، ربما بسبب من تأثير فون غرونباوم الواسع، بدهيةً تقريباً في دراسات الشرق الأوسط. (يحث دافيد غوردن، مثلاً في كتابه تقرير المصير والتاريخ في العالم الثالث، العرب (117)، والأفارقة، والآسيويين على أ، "ينضجوا"، ويطرح منظومة تقول إن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية).

ويكشف تحليل العروي أيضاً كيف استخدم فون غرونباوم النظرية الثقافية لدى أي. إل. كروبير من أجل فهم الاسلام، وكيف قادت هذه الاداة بالضرورة الى سلسلة من التقليصات وعمليات البتر أمكن عن طريقها تمثيل الاسلام نظاماص نظاماً مغلقاً من الاقصاءات والاستثناءات. وهكذا صار بوسع فون غرونباوم أن يرى كلاً من الجوانب المتعددة المتنوعة للثقافة الاسلامية انعكاساً مباشراً لقالب أصل لا متغير، لنظرية محددة عن الله، تجبر هذه الجوانب جميعاً على اكتساب المعنى والنظام: فالتطور، والتاريخ، والتراث، والواقع في الاسلام هي جميعاً، لذلك، قابلة للتبادل. ويرى العروي بحق أن التاريخ من حيث هو ترتيب معقد متشابك من الأحداث، و<اللحظات> الزمانية، والدلالات لا يمكن أن يُقلص الى العقائدية، أو التقاليد الى اللاهوت. وقد سقط فون غرونباوم فريسة لشيئين في آن واحد: المذهبيات الاستشراقية التي ورثها، والملمح الخاص للاسلام الذي اختار أن يؤوله باعتباره قصوراً: <وهو> أن في الاسلام نظرية دينية مفصحاً عنها بصورة دقيقة، وعدداً ضئيلاً جداً، مع ذلك، من المسارد للتجربة الدينية؛ ونظرية

سياسية مفصحاً عنها بصورة دقيقة، وعدداً ضئيلاً من الوثائق السياسية؛ ونظرية في البنية الاجتماعية، وعدداً ضئيلاً جداً من الأفعال المفردنة، ونظرية في التاريخ، وعدداً ضئيلاً جداً من الأحداث المؤرخة؛ ونظرية مفصحاً عنها في الاقتصاد وعدداً ضئيلاً جداً من السلاسل المقاسة كمياً، وهكذا (118). والحصيلة النهائية هي رؤيا تاريخية للاسلام مصاباً بالعرج كلياً بنظرية لثقافة عاجزة عن أن توفي واقعه الوجودي حقه، أو حتى أن تكتنهه، في تجربة معتنقيه. وإسلام فون غرونباوم، بعد كل حساب، هو إسلام المستشرقين الأوروبيين المبكرين – موحد متناغم، مزدر للتجربة الانسانية العادية، إجمالي، تقليصي، لا متغير.

إن وجهة نظر كهذه في الاسلام هي، في اعماقها، وجهة نظر سيايسية، وليست، حتى بطريقة استبدالية لبقة، نزيهة متجردة. وتعود قوة تأثيرها على المستشرقين الجدد (أي الأصغر سناً من فون غرونباوم) جزئياً الى سلطتها المرجعية التراثية، وجزئياً الى قيمتها الاستعمالية كمقبض لإدراك اقليم هائل من أقاليم العالم وإعلانه ظاهرة متناسقة متماسكة بصوروة كلية. وما دام الاسلام لم يُحتوَ احتواءً كاملاً أبداً من قبل الغرب سياسياً – ولا شك أن القومية العربيةمنذ الحرب العالمية الثانية ما برحت حركة تعلن عدائيتها الصريحة للامبريالية الغربية – فإن الرغبة في تأكيد أشياء مرضية فكرياً حول الاسلام على سبيل القصاص، تزداد حدة. ولقد قال أحد المراجع الثقات عن الاسلام (دون أن يخصص أي إسلام أو جانب من الاسلام يقصد اليه) إنه "نموذج أولي للمجتمعات التقليدية المغلقة". لاحظ هنا الاستخدام المحسن لكلمة "اسلام" للاشارة دفعة واحدة الى مجتمع، وديانة، ونموذج اولي، وواقع. لكن هذا كله سيخضع ويجعل ثانوياً، من قبل الباحث نفسه، لمفهوم أن الاسلام ومجتمعات الشرق الأوسط، بخلاف المجتمعات العادية (مجتمعاتـ"نا نحن") "سياسية" بصورة كلية، وهي صفة تستخدم تأنيباً للاسلام لأنه ليس "تحررياً"، لأنه عاجز عن أن يفصل (كما نفعل "نحن") السياسة عن الثقافة. والنتيجة هي صورة وجهية عقائدية بغيضة لـ"نا" ولـ"هم":

"ينبغي أن يظل فهم المجتمع شرق الأوسطي باعتباره كلاً هدفنا العظيم. ليس في طاقة مجتمع سوى المجتمعات [مثل مجتمعـ"نا"] التي حققت استقراراً حيوياً أن يفكر بالسياسة، والاقتصاد، والثقافة كعوالم من الوجود مستقلة استقلالاً ذاتياً صادقاً، لا كتقسيمات تسهل الدراسة وحسب. أما في المجتمع التقليدي لا يفصل بين ما لقيصر وما لله، أو الذي يوجد في حالة من السيلان <الهلامي>، فإن الترابط بين السياسة، لنقل، وجميع جوانب الحياة الأخرى هو لباب المسألة. ففي الشرق الأوسط اليوم، مثلاً، أصبحت مسائل <من مثل> هل للرجل أن يتزوج أربعة نساء أو واحدة، أن يصوم أو يفطر، أن ينال أرضاً أو يخسرها، أن يعتمد على الوحي أو على العقل، مسائل سياسية . . . والى درجة لا تقلّ عن المسلم نفسه، على

المستشرق الجديد أن يتساءل من جديد ما هي البنى والعلاقات الدالة المهمة في المجتمع الاسلامي" (119).

يقصد بتفاهة معظم الأمثلة المذكورة (الزواج بأربع نساء، الصيام أو الافطار. الخ) أن تكون دليلاً على شمولية الاسلام وطغيانه. أما أين يفترض ان هذا يحدث، فلا يقال لنا. لكننا نذكّر بالحقيقة اللاسياسية دون شك وهي أن المستشرقين "مسؤولون الى حد بعيد عن كونهم أعطوا سكان الشرق الأوسط أنفسهم تقديراً سليماً لماضيهم" (120) خشية أن تكون عرضة لنسيان كون المستشرقين يعرفون أموراً يعجز الشرقيون تحديداً عن معرفتها بأنفسهم.

إذا كان هذا يلخص المدرسة "الصلبة" في الاستشراق الأميركي الجديد، فإن المدرسة "اللينة" تؤكد حقيقة أن المستشرقين التقليديين أعطونا الخطوط العامة الأساسية للتاريخ الاسلامي، والديانة، والمجتمع لكنهم كانوا "في الأعم الأغلب قانعين بتلخيص معنى حضارة ما بناء على بضعة من المخطوطات" (121) ولذلك فإن المختص بالدراسات الاقليمية الجديد يقدم الحجج ضد المستشرق التقليدي فلسفياً: -

"لا ينبغي أن تقرر منهجية البحث والمنطلقات النابعة من فرع التخصص ما يُختار للدراسة، كما لا ينبغي أن تحد من الملاحظة. فالدراسات الاقليمية، من هذا المنظور، تؤمن بأنالمعرفة الحقيقية ممكنة بالأشياء التي توجد فقط، أما المناهج والنظريات فإنها تجريدات تقوم بترتيب الملاحظات وتقديم التعليلات تبعاً لمحكات لا تجريبية" (122).

حسناً، لكن كيف يعرف المرء "الأشياء التي توجد" والى أي مجى يقوم العارف بتشكيل "الأشياء التي توجد" وتكوينها؟ ذلك متروك دون قرار، إذ يحوّل الادراك الجدي الخالي من التقييم للشرق بوصفه شيئاً يوجد الى عنصر مؤسساتي في برامج الدراسات الاقليمية. ومن دون تنظير متحيز، نادراً ما يدرس الاسلام، نادراً ما يبحث، نادراً ما يعرف: وسذاجة هذا التصور لا تكاد تحجب ما يعنيه عقائدياً وهو الأطروحة العقيمة العبثية بأن الانسان لا يلعب دوراً في تأسيس كلا مادة المعرفة وعملياتها، أن الواقع الشرقي سكوني و "موجود"، أن ثورياً مسيحانياً فقط (بلغة الدكتور كيسنجر) لن يعترف بالفرق بين الحقيقة في الخارج هناك وفي رأسه.

بين المدرستين الصلبة واللينة، مع ذلك، تزدهر صور معدولة مخففة نوعاً من الاستشراق القديم – في المصطلحات المتعاظلة الجامعية الجديدة في بعض الحالات، وفي القديمة منها في بعضها الآخر. لكن المذهبيات الرئيسية للاستشراق توجد في أكثر أشكالها صفاءً اليوم في دراسات العرب والاسلام. دعنا نوجزها هنا: إحداها هي الفرق الملطق والمطّرد بين الغرب، العقلاني، المتطور، الانساني، الفوقي، وبين الشرق المنحرف

الضال، المتنامي <ذي التطور الناقص>، الدونيّ. وثانيتها هي أن التجريدات التمعلقة بالشرق، خصوصاً تلك التي تقوم على الواقعيات الشرقية الحديثة. وثالثتها هي أن الشرق سرمدي، متوحد، وعاجز عن تحدي نفسه؛ ومن ثم يفترض أن <استخدام> لغة معممة ومطردة الى درجة عالية لوصف الشرق من وجهة معاينة غربية أمر حتمي بل، علمياً، "موضوعي". المذهبيات هي ان الشرق في أعماقه شيء ينبغي إما أن يُخاف (الخطر الأصفر، جحافل المغول، المحميات السمراء) أو أن يُسيطر عليه (بالتحييد السلبي، أو البحث والتطوير، أو احلاتلال الفعلي حيثما كان ذلك ممكناً).

إن الشيء الخارق هو أن هذه المفهومات تستمر بالحاح دون تحد ذي بال في الدراسات الجامعية والحكومية للشرق الأدنى الحديث. ومما يدعو الى الرثاء أن أعمال الباحثين المسلمين أو العرب التي تحاول تفنيد مذهبيات الاستشراق لّما تترك أثراً ملموساً – إذا كان ثمة من إشارة تحد لها على الإطلاق؛ إن مقالاً معزولاً هنا أو هناك، رغم أهميته بالنسبة لزمانه ومكانه، لا يمكن أن يترك أثراً عميقاً علىمجرى إجماع بحثي مهيب تحافظ عليه وتعززه مخلف الوكالات، والمؤسسات والتقاليد. ولباب هذا كله هو أن الاستشراق الاسلامي يعيش حياةمعاصرة خاصةبه تختلف اختلافاً جلياً عن حياة الحقول التفريعية الأخرى من الاستشراق. فقد قادت لجنة باحثي آسيا القلقين (ومعظمهم أميركيون) ثورة في صفوف المختصين بشرقي آسيا خلال الـ 1960 (ات)؛ كما واجه المختصون الآخرين بالدراسات الاقليمية المتعلقة بالعالم الثالث. ولم يعد أحد سوى المستعربين والاسلامولوجيين <دارسي الاسلام> يؤدون عملهم دون تنقيح لهم. ففي عرفهم، ما يزال ثمة شيء اسمه مجتمع اسلامي واحد، وعقل عربي واحد، ونفس شرقية واحدة. حتى أولئك الذين تخصصوا في العالم الاسلامي الحديث يستخدمون، بصورة إرجاعية، نصوصاً كالقرآن ليتعرفوا على كل وجه من وجوه الحياة المعاصرة في المجتمع المصري أو الجزائري. ويفترض أن الاسلام، أو مثالاً أعلى له يعود الى القرن السابع قام بتشكيله المستشرقون، يمتلك الوحدة التي تراوغ وتفوت التأثيرات الأقرب عهداً والأكثر أهمية للاستعمار، والامبريالية، بل حتى للسياسة العادية. وتنثر الشعيرات حول طريقة سلوك المسلمين (أو المحمديين، كما لا يزالون أحياناً يسمون) بلا مبالاة لن يغامر أحد بإظهارها في حديث عن السود أو اليهود. والمسلم، في أفضل الحالات، "مخبر من السكان الأصليين" للمستشرق. لكنه سرياً، يبقى مهرطقاً محتقراً عليه، لآثامه، أن يتحمل مكانة لا مشكورة إطلاقاً: مكانة أن يُعرف – سلبياً طبعاً – بوصفه ضد الصهيونية.

ثمة، طبعاً، مؤسسة لدراسات الشرق الأوسط، حوض من المصالح، شبكة من "الصبيان القدماء"* أو "الخبراء" تربط بين شركات الأعمال، والمؤسسات، وشركات النفط، والارساليات، والمؤسسة العسكرية،

والسلك الخارجي، ومجتمع الاستخبارات وبين العالم الجامعي. ثمة منح ومكافآت أخرى، ثمة منظمات، ثمة تركيبات سلالية، ثمة معاهد، ومراكز، وكليات، ودوائر، مكرسة جميعاً لشرعنة السلطة التي تتمتع بها حفنة من الأفكار الأساسية، اللامتغيرة اساساً، حول الاسلام والشرق، والغرب، والاحتفاظ بها وتعزيزها. ويجلو تحليل نقدي قريب العهد لعملية دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة، لا أن الحقل "موحد متناغم" بل أنه معقد متشابك، أنه يضم مستشرقين من الطراز العتيق، ومختصين هامشيين عمداً، ومختصين بمحاربة العصيان والشغب، وصانعين للسياسة، إضافة الى "أقلية ضئيلة . . . . . من سماسرة القوة الجامعيين" (123). وفي كل حال، فإن لباب المذهبيات الاستشراقية باق بالحاح.

دعنا نناقش بإيجاز، مثلاً على ما ينتجه الحقل الآن، في شكله الأسمى والأكثر امتيازاً فكرياً، تاريخ كمبردج للاسلام، ذا المجلدين، الذي صدرت طبعته الأولى في انكلترا عام 1970. والذي يشكل بانتظام مصدراً كلياً من مصادر سنة الاستشراق.

أن نقول عن هذا العمل، الذي آلّفه عدد من نجوم الاستشراق اللامعين، إنه فشل فكري بأية مقاييس سوى مقاييس الاستشراق هو أن نقول إنه كان يمكن أن يكون تاريخاً للاسلام مختلفاً وأفضل. وفي الواقع، كما لاحظ عدد من الباحثين الأكثر فطنة وتقديراً (124) أن هذا النمط من التاريخ كان محكوماً عليه بالفشل منذ خُطط له، ولم يكن بوسعه أن يكون مختلفاً أو أفضل على صعيد التنفيذ: فقد تقبل محرروه عدداً كبيراً جداً من الأفكار دون تمحيص، وكان ثمة اعتماد مفرط فيه على مفهومات غائمة، ولم يُلق كبير بال الى المسائل المنهجية (التي تُركت على ما لم تزل عليه في الانشاء الاستشراقي لقرنين تقريباً)، ولم يُبذل من جهد لجعل حتى فكرة الاسلام تبدو شيقة؛ وعلاوة، فإن تاريخ كمبردج للاسلام لا يخطئ تصور الاسلام ويخطئ تمثيله كديانة وحسب، بل إنه ليفتقر كذلك الى فكرة موحدة عن نفسه من حيث هو تاريخ. ولا يمكن أن يصدق إلا على قلة من مثل هذه المشاريع الضخمة، كما يصدق على هذا المشروع، أن الأفكار والذكاء المنهجي يكادان يكونان غائبين عنه كلياً.

يقدم الفصل الذي كتبه عرفان شهيد عن شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، والذي يُفتتح به <هذا> التاريخ، تخطيطاً أولياً ذكياً للتناغم المثمر بين البنية التضاريسية والاقتصاد البشري الذي انبثق منه الاسلام في القرن السابع. لكن ماذا يسع المرء أن يقول بعدالة عن تاريخ للاسلام، الذي تحدده مقدمة بي. إم. هولت بصورة هوائية بأنه "تركيب ثقافي" (125) ينتقل مباشرة من شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام الى فصل عن محمد، ثم الى فصل عن الخلفاء الراشدين والامويين، متجاوزاً كلية تقديم أي مسرد للاسلام من حيث هو نظام من المعتقدات، أو عقيدة، أو مذهب؟ وعلى مدى مئات الصفحات في المجلد الأول يُفهم الاسلام

بوصفه يعني سرداً زمنياً تتابعياً لا يني لمعارك، وعهود حكم، ووفيات، وأيام صعود وذرى، وغدوّ ورواح، مكتوباً في معظمه بلهجة رتيبة بشعة.

خذ العصر العباسي من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر مثلاً. إن أي امرىء على أبسط درجات الالمام بالتاريخ العربي أو الاسلامي ليعرف أن هذا العصر كان أحد ذرى الحضارة الاسلامية، ومرحلة من التاريخ الثقافي تضاهي في روعتها عصر النهضة الرفيع في إيطاليا. ورغم ذلك، فإن المرء ليعجز في أي مكان من الصفحات الأربعين من الوصف أن يلمح قبسة من ثراء؛ وما هو موجود بدلاً عن ذلك جمل كالتالية: "بدأ أحد أصحاب الخلافة [المأمون] منذ تلك اللحظة منكمشاً عن الاحتكاك بالمجتمع البغدادي وبقي مستقراً في مرو، مولياً أمور حكم العراق لأحد رجاله الموثوق بهم، الحسن بن سهل، شقيق الفضل، الذي جوبه فوراً تقريباً بثورة شيعية صعبة، ثورة أبي السرايا، الذي دعا من الكوفة في جمادي الثاني 199/ كانون الثاني 815 الى حمل السلاح تأييداً لابن طباطبا الحسني" (126). إن غير المختص بشؤون الاسلام لن يعرف عنه هذه النقطة ما هو الشيعي والحسني. ولن يكون لديه فكرة عن ماهية جمادي الثاني، سوى أنها بجلاء تشير الى تاريخ من نوع ما. وسيصدق طبعاً أن العباسيين، بمن فيهم هارون الرشيد، كانوا الى درجة يائسة غفلاً يثيرون الضجر وجماعةً من القتلة قبعوا حردين في مرو.

تحدد الأصقاع الاسلامية المركزية تحديداً يستثني شمال أفريقيا والأندلس، وتاريخها تقدُّم منتظم من الماضي الى الزمن الحاضر. ومن ثم، فإن الاسلام، في المجلد الأول، تسمية جغرافية تطبق تتابعياً <زمنياً> وانتقائياً كما يروق للخبراء. لكنما ليس ثمة من مكان في الفصول المكتوبة عن الاسلام الكلاسيكي يُقدم فيه ما يُعد المرء إعداداً وافياً للخيبات المخبأة لنا حين نصل الى "الأزمنة قريبة العهد" كما تسمى. وقد كتب الفصل المتعلق بالبلاد العربية الحديثة دون أدنى درجات الفهم للتطورات الثورية في المنطقة. إذ يتخذ المؤلف موقفاً، كموقف مدير مدرسة ابتدائية، رجعياً صراحة بإزاء العرب ("ينبغي القول إن الشباب المتعلم والجاهل في البلدان العربية خلال هذه الفترة، بحماستهم ومثاليتهم، أصبحوا تربة خصبة للاستغلال السياسي، وربما دون أن يدركوا ذلك أحياناً، أدوات في أيدي المتطرفين والمحرّضين الذين لا يرتدعون عن شيء") (127) ملطفاً من آن لآن بإطراء القومية اللبنانية (مع أنه لا يقال لنا أبداً أن استهواء الفاشية لعدد ضئيل من العرب خلال الثلاثينات أعدى كذلك المارونيين اللبنانيين، الذين أسسوا عام 1936 الكتائب اللبنانية نسخة عن قمصان موسوليني السوداء). وتنسب "القلاقل والتحريض" الى 1936 دون ذكر واحد للصهيونية، ولا يسمح أبداً لمفهومي الاستعمار وضد - الامبريالية بأن ينتهكا هدوء السرد الساجي. أما الفصول المتعلقة بـ "التأثير السياسي للغرب" و "التغير الاقتصادي والاجتماعي" - وهي أفكار تترك على درجة من التخصيص والتحديد لا تزيد على ذكرها - فإنه تلصق كتنازلات تُقدم

بتردد للاسلام بوصفه ذا علاقة ما بعالمـ"نا" نحن بشكل عام. ويُعادل التغير، إطلاقاً، بالتحديث، رغم أنه لا يوضح في أي مكان <من الفصول> لماذا ينبغي أن ترفض أنماط أخرى من التغير رفضاً قاطعاً متعجرفاً. وما دام يفترض أن علاقات الاسلام الوحيدة الجديرة بالاهتمام كانت وما تزال علاقاته بالغرب، فإن أهمية باندونغ أو أفريقيا أو العالم الثالث بصورة عامة تتجاهل، وهذا اللااكتراث البهيج لثلاثة أرباع الواقع يوضح بشكل ما التقرير المرح حتى الادهاش بأن "الأرضية التاريخية قد مهدت الآن [من قبل من، ولأي غرض، وبأي طريقة؟] من أجل أن تنشأ علاقة جديدة بين الغرب والاسلام . . . قائمة على المساواة والتعاون" (128).

لئن كنا، مع نهاية المجلد الأول، عالقين في حمأة من التناقضات والصعوبات حول ما هو الاسلام بحق، ليس ثمة من عون لنا في المجلد الثاني، الذي يكرس نصفه لتغطية القرن العاشر حتى القرن العشرين في الهند، والباكستان، والهند الصينية، واسبانيا، وشمال افريقيا، وصقلية. ومع أن درجة أكبر من الامتياز ماثلة في الفصول المتعلقة بشمال أفريقيا، فإن المزيج نفسه من المصطلح الاستشراقي المحترف المتعاظل والجزئية التاريخية التي لا هفد لها يسود في كل مكان تقريباً. ولا يبدو الاسلام حتى الآن، وبعد حوالي ألف ومائتين من الصفحات ذات النثر الكثيف، تركيباً ثقافياً بأكثر مما يبدوه أي استحضار تفقدي لملوك، ومعارك، وسلالات. لكن التركيب العظيم يكمل نفسه، في النصف الثاني من المجلد الثاني، بمقالات عن "الوضعية الاطارية الجغرافية"، "مصادر الحضارة الاسلامية"، "الثقافة والدين" و "فن الحرب".

والآن تبدو أسئلة المرء واعتراضاته المشروعة مسوغة الى درجة أكبر، لماذا استكتب فصل عن فن الحرب الاسلامي في حين أن ما هو مناقش فعلاً (بطريقة شيقة، بالمناسبة) هو التركيب الاجتماعي لبعض الجيوش الاسلامية؟ وهل يقصد بالمرء أن يفترض أن ثمة نهجاً إسلامياً في الحرب مختلفاً، لنقل، عن فن الحرب المسيحي؟ و <هنا> تقترح الحرب رأس مالية ضد الحرب الشيوعية نفسها موضوعاً ملائماً في موازاته القياسية. وأي نفع في فهم الاسلام – إلا من حيث هي استعراض لمعرفة فون غرونباوم الواسعة اللاممايزة – تمتلك الاقتباسات الصم من ليوبولد فون رانكه التي تنقط، جنباً الى جنب مع مادة أخرى تعادلها في ثقلها ولا علائقيتها، صفحات فون غرونباوم عن الحضارة الاسلامية؟ أليس كذباً ودجلاً أن تقنع هكذا الأطروحة الغرونباومية الحقيقية، <وهي> أن الحضارة الاسلامية تقوم على استعارة لا ضابط لها من قبل المسلمين من الحضارات اليهو – سيحية، والهيلينية، والنمسا-جرمانية؟ قارن مع هذه الفكرة – أن الاسلام تحديداً ثقافة سراقة – الفكرة الأخرى المطروحة في المجلد الأول من أن "ما يسمى أدباً عربياً" كُتب من قبل الفرس – (لا دليل يقدم، لا أسماء تقتبس). وحين يعالج لويس غارديه "الدين والثقافة"، فإننا ننبأ باختصار أن القرون الخمسة الأولى فقط للاسلام ستناقش ؛ أيعني

هذا أن الدين والثقافة في "الأزمنة الحديثة" لا يمكن أن "تركب"، أم أنه يعني أن الاسلام أنجز شكله النهائي في القرن الثاني عشر؟ هل ثمة شيء فعلاً كـ "الجغرافية الاسلامية"، التي يبدو أنها تشمل "الفوضى المخططة" للمدن الاسلامية، أم أنها رئيسياً موضوع مخترع من أجل البرهان على نظرية صارمة جامدة للحتمية الجغرافية – العرقية؟ وكإشارة، فإننا نذكر بـ "صيام رمضان بلياليه الناشطة" الذي يتوقع منا أن نستنتج منه أن الاسلام دين "صمم لسكان المدن". وذلك توضيح بحاجة الى توضيح.

تصل الأقسام المعنية بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، وبالفقه والقضاء، والاسرارية <الصوفية>، والفن والأدب، والعلوم، والآداب الاسلامية المختلفة مستوى أعلى عموماً من معظم ما في التاريخ. بيد أنه ليس ثمة من دليل في أي مكان على أن مؤلفي <هذه الأقسام> يشتركون في الكثير مع <الدارسين> الانسانيين أو العلماء الاجتماعيين المحدثين في فروع أخرى: ثمة غياب ملحوظ لتقنيات التاريخ التقليدي للأفكار، والتحليل الماركسي، و <مدرسة> التاريخ الجديد. فالاسلام، بإيجاز، يبدو لمؤرخيه أشد ملاءمة لحيز أفلاطوني وأثري. والاسلام، عند بعض كتاب التاريخ <علم> سياسة ودين؛ وعند آخرين أسلوب كينونة؛ وعند آخرين "قابل للتمييز عن المجتمع المسلم"؛ وعند آخرين أيضاً ماهية تعرف بصورة غامضة مبهمة؛ وعند جميعهم هو شيء ناءٍ <مطمئن> لا توتر فيه، ليس لديه ما يعلمنا إياه عن تعقيدات مسلمي اليوم وتشابكاتهم. ومعلقة فوق المشروع المفكك كله، الذي هو تاريخ كمبردج للاسلام، ثمة البدهية الاستشراقية العتيقة: أن <مدار> الاسلام النصوص، لا البشر.

إن السؤال الأساسي الذي تثيره نصوص استشراقية معاصرة كـ تاريخ كمبردج للاسلام هو: هل الأصول العرقية والدين أفضل تحديدات التجربة الانسانية، أو على الأقل أكثرها فائدة، وأساسية، ووضوحاً <أم لا>؟ هل هو أكثر أهمية لفهم السياسة المعاصرة أن نعرف أن X و Y يعانيان من نقص ما بطرق محسوسة جداً، أو أنهما مسلمان أو يهوديان؟ هذا، طبعاً، سؤال قابل للنقاش، وإن من المحتمل جداً أن نصر في إطار المعطيات العقلية على كلا الوصفين: الديني – العرقي والاجتصادي؛ إلا أن الاستشراق، مع ذلك، يطرح الفصلة الاسلامية بوصفها الفصلة الطاغية، وذلك هو الاعتبار الرئيسي المتعلق بتكتيكاته الفكرية الانتكاسية.

الاسلام لا أكثر. إن نظرية البساطة السامية من عمق الغور والتحصين، في الصورة التي تتخذها في الاستشراق الحديث، بحيث أنها تفعل دون كبير تمازي في كتابات أوروبية لا سامية مشهورة من مثل مراسيم حكماء صهيون وفي ملاحظات من مثل الملاحظات التالية <التي وجهها> حاييم وايزمن الى آرثر بلفور في 30 أيار، 1918:

"إن العرب، المهرة سطحياً وسريعي البديهة والفطنة، يعبدون شيئاً واحداً، وشيئاً واحداً فحسب – القوة والنجاح . . . وعلى السلطات البريطانية، وهي التي تعرف الطبيعة الغادرة للعرب . . . أن تراقب بحذر العرب وبصورة دائمة . . . وبمقدار ما يحاول الحكم الانكليزي أن يكون عادلاً، بمقدار ما يزداد العرب تعجرفاً وغطرسة. . .

إن الوضع الحاضر للأمور ليميل بالضرورة باتجاه خلق فلسطين عربية، لو كان ثمة شعب عربي في فلسطين. غير أن <هذا الوضع> لن يؤدي في الواقع الى تلك النتيجة لأن الفلاح متأخر عن الأزمنة الحاضرة بأربعة قرون على الأقل، ولأن الأفندي . . . مخادع غشوش، جاهل، نهم ولا وطني بقدر ما هو غير كفوء" (129).

والقاسم المشترك بين وايزمن واللاسامي الأوروبي هو المنظور الاستشراقي، الذي يعاين الساميين (ثم الفئات التفريعية منهم) بوصفهم بحكم الطبيعة يفتقرون الى الخصائص المرغوبة <المتوفرة> في الغربي. بيد أن الفرق بين رينان ووايزمن هو أن الأخير كان قد حشد مسبقاً وراء بلاغته صلابة المؤسسات بينما لم يكن الأول قد فعل ذلك. أوَليس ثمة في استشراق القرن العشرين تلك "الطفولة المباركة التي لا تهرم – متحالفة بتهور مع البحث مرة، ومرة مع دولة ما ومؤسساتها جميعاً – التي رآها رينان بوصفها نهج كينونة الساميين اللامتغير؟ إنما، بأي أذى أعظم تمّ الاحتفاظ بالصورة المعدولة التي خلقها القرن العشرون للأسطورة! لقد أنتجت صورة للعربي كما يراه مجتمع "متقدم" شبه غربي. وكان الفلسطيني، في مقاومته للاحتلال الأجنبي، إما متوحشاً بليداً، أو كمّاً يمكن إهماله، أخلاقياً بل حتى وجودياً. وبمقتضى القانون الاسرائيلي، لا يتمتع سوى اليهودي بحقوق مدنية وبامتياز لا مشروط للهجرة <الى فلسطين>؛ ورغم أنهم هم سكان الأرض، فإن العرب يمنحون حقوقاً أقل وأبسط: فهم لا يستطيعون الهجرة، ولئن بدا أنهم لا يتمتعون بالحقوق نفسها إن ذلك يعود الى كونهم "أقل تطوراً". ويحكم الاستشراق السياسة الاسرائيلية تجاه العرب في كل شيء فيها، كما يبرهن تقرير كوينغ المنشور حديثاً بوفرة. ثمة عرب جيدون (هم الذين يفعلون ما يؤمرون به) وعرب سيئون (الذين لا يفعلون ذلك، ومن ثم فهم إرهابيون). وقبل كل شيء، هناك جميع أولئك العرب الذين يتوقع، فور أن يُهزموا، أن يقبعوا طائعين خلف خط حصين لا يخترق، يقوم عليه أصغر عدد ممكن من الرجال، انطلاقاً من نظرية أن العرب أجبروا على قبلو أسطورة التفوق الاسرائيلي ولن يجرؤوا أبداً على الهجوم.

وحسب المرء أن يلقي بنظرة عبر صفحات كتاب اللواء يهوشفات هركابي مواقف العرب من إسرائيل ليرى كيف أن العقل العربي – كما قال روبرت ألترْ بلغة من الإعجاب في <مجلة> تعليق * (130) فاسقاً، لا سامياً حتى اللباب، عنيفاً، لا متوازناً، يعجز عن إنتاج شيء سوى البلاغة. وتغذي

أسطورةٌ أسطورةً وتنتجها. وتجاوب أسطورةٌ أسطورةً، وتميلان الى تناظرات وأنساق من النوع الذي يتوقع من العرب أنفسهم، كشرقيين، أن ينتجوه، لكنما، كإنسان، يعجز أي عربي عن أن يتكبدها بحق.

إن الاستشراق، بنفسه وفي نفسه، وكطقم من المعتقدات، وكنهج للتحليل، لعاجز عن التطور. بل إنه بحق النقيض المذهبي للتطور. بمنظومته المركزية هي أسطورة تطور الساميين المعاق. ومن هذا المنبت تتدفق أساطير أخرى، وكلٌ منها يظهر السامي النقيض <الكامل> للغربي، وضحية لا شفاء لها لنقاط ضعفه الخاصة. وبسلسلة من الأحداث والظروف انشعبت الأسطورة السامية في الحركة الصهيونية؛ فاتجه ساميٌ وجهة الاستشراق، أما الآخر، العربي، فقد أجبر على الاتجاه وجهة الشرقي. وفي كل مرة تستثار فيها الخيمة والقبيلة، فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام؛ وفي كل مرة يستحضر فيها مفهوم الشخصية العربية القومية، فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام. وتزداد شدة قبضة هذه الأدوات على العقل عن طريق المؤسسات المبنية حولها. فلكل مستشرق، بدلالة حرفية، ثمة نظام من التعزيز، ذو قوة مذهلة، في ضوء الطبيعة الهشة الزوالية للأساطير التي يروج لها الاستشراق. ويبلغ هذا النظام ذروته الآن في مؤسسات الدولة عينها. ومن ثم، فأن يكتب المرء عن العالم الشرقي العربي هو أن يكتب <مزوداً> بالسلطة <التي تملكها>، أمة، وأن يكتب لا بالتأكيد <الذي تمنحه> عقائدية <ايديولوجية> صارخة، بل باليقينية اللامتسائلة للحقيقة المطلقة المعززة بالقوة المطلقة.

في عددها الصادر في شباط 1974 قدمت <مجلة> تعليق لقرائها مقالاً كتبه الاستاذ جل كارل ألرويْ بعنوان "هل يريد العرب السلام؟". وألروي أستاذ للعلوم السياسية ومؤلف كتابين، المواقف تجاه تأسيس دولةيهودية في العالم العربي، وصور للنزاع في الشرق الأوسط، وهو إنسان يعترف بأنه "يعرف" العرب، وخبير، بجلاء، في صناعة الصور. ومنظومته سهلة التوقع: أن العرب يريدون أن يدمروا إسرائيل، أن العرب في الواقع يقولون ما يعنونه (ويستخدم ألروي مقدرته على اقتباس الأدلة من الصحافة المصرية استخداماً زاهياً متباهياً، وهي أدلة يوحّد هويتها في كل موضع بهوية "العرب" كأن الشيئين، الصحافة العربية والصحافة المصرية، شيء واحد)، وهكذا الخ، بهمة عوراء لا تني ولا تكل. وفي المركز من مقاله تماماً، كما هي في المركز من أعمال سابقة "لمستعربين" (وهي مرادف لـ "مستشرقين آخرين)، مثل اللواء هركابي، الذي يشكل مجال عمله "العقل العربي"، فرضية للبدء بالتحليل عن ماهية العرب الحق، إذا قشر الانسان الهراء الخارجي كله. بكلمات أخرى، ينبغي على ألروي أن يبرهن أن العرب، لأنهم، أولاً، يد واحدة وطبيعة واحدة في نزوعهم للانتقام الدموي، وثانياً، وعاجزون نفسياً عن السلام، وثالثاً، مشدودون فطرياً الى مفهوم للعدالة يعني نقيض ذلك تماماً، لا ينبغي أن يوثق بهم ويؤمن جانبهم، بل ينبغي أن يحاربوا من آن لآن كما يحارب المرء مرضاً مهلكاً.

وتدليلاً <على صحة آرائه> يقدم ألروي مستعرضاً رئيسياً هو اقتباس مأخوذ من مقالة هارلد و. غليدن "العالم العربي" (التي أشرت اليها في الفصل الأول). ويرى ألروي أن غيلدن استطاع أن "يقبض على الفروق الثقافية بين النظرة الغربية والعربية" للأشياء "بشكل ممتاز". ومن ثم فإن منظومة ألروي تصبح مبرهنة – فالعرب متوشحون ضالون – وهكذا فقد قام باحث هو مرجع عن العقل العربي بأخبار جمهور واسع يفترض أنه من اليهود القلقين، بأن عليهم أن يستمروا في المراقبة بحذر. ولقد فعل ذلك جامعياً، ودون شبوب عاطفي، وبصورة عادلة، مستخدماً أدلة مستقاة من العرب أنفسهم – الذين، يقول ألروي بثقة وتأكيد أولمبيين، "ألغوا بصورة قطعية إمكانية . . . السلام الحقيقي" – ومن التحليل النفسي.

بوسع المرء أن يعلل تقريرات كهذه بتميز فرق آخر أكثر ضمنية وقوة يطرحه المستشرق في مقابل الشرقي هو أن الأول يكتب عن أما الثاني فيُكتب عنه. والدور الذي يفترض أن الأخير يلعبه هو السلبية المحيدة؛ أما دور الأول فإنه <دور صاحب> القوة على الملاحظة، والدراسة، وهلم جرّا؛ وكما قال رولان بارت، فإن أسطورة ما (والذين يمنحونها الديمومة والاستمرارية) تقدر أن تخترع نفسها (أنفسهم) دون انقطاع (132). فالشرقي يُقدم بوصفه مثبتاً، مستقراً، بحاجة الى الاكتناه، بحاجة حتى الى معرفة بنفسه. وما من جدلية مستحسنة أو مسموح بها. ثمة مصدر للمعلومات (الشرقي) ومصدر للمعرفة (المستشرق)، وبإيجاز، كاتب وموضوع هو، لولاه، خامل، والعلاقة بين الاثنين مسألة قوة، ثمة عدد لا يحصى من الصور لها. وفيما يلي مثل مأخوذ من <كتاب> رافائيل بطيّ نهر ذهبي الى طريق ذهبي:

" من أجل أن نقدر تقديراً صائباً ما يمكن للثقافة شرق الأوسطية أن تقبله عن طيب خاطر من مخازن الحضارة الغربية الثرية حتى الإحراج، ثمة حاجة أولاً الى تحقيق فهم أفضل وأسلم للثقافة شرق – الأوسطية. وهذا المتطلب السابق ضروري أيضاً من أجل قياس التأثيرات المحتملة لخصائص حديثة الادخال الى سياق ثقافي لشعوب تراثية التوجه. كذلك، ينبغي دراسة السبل التي يمكن عن طريقها أن تجعل التقدمات الثقافية الجديدة سائغة دراسة أبلغ إتقاناً مما كانت الحال عليه وما تزال. وبإيجاز، فإن الطريق الوحيدة التي يمكن بها أن تحل عقدة المقاومة الغوردية* للغربنة في الشرق الأوسط هي دراسة الشرق الأوسط، وتشكيل صورة أكمل لثقافته التقليدية، وفهم أفضل لعمليات التغير التي تحدث فيه الآن، نظرة أعمق نفاذاً الى التركيب النفسي للمجموعات البشرية التي تترعرع في الثقافة شرق الأوسطية. إن المهمة لشاقة مرهقة، لكن المكافأة، التناغم بين الغرب وبين منطقة مجاورة من العالم حاسمة الأهمية، جديرة بذلك" (133).

تنبع الاستعارات والمجازات التي تدعّم هذا المقطع (والتي أشرت اليها بالحرف المميز) من تشكيلة من النشاطات الانسانية، بعضها تجارية، وبعضها زراعية، وبعضها دينية، وبعضها حيوانية، وبعضها تاريخية. بيد أنالعلاقة بين الشرق الأوسط والغرب، في كل من هذه الحالات، محددة في الواقع بوصفها جنسية: وكما قلت سابقاً في مناقشة فلوبير، فإن الترابط بين الشرق والجنس ملحاح بصورة استثنائية. فالشرق الأوسط مقاوم، كما هي أي عذراء، لكن الباحث الذكر يحظى بالجائزة بتمزيق العقدة الغوردية وفتحها واختراقها رغم "المهمة الشاقة المرهقة". و"التناغم" هو حصيلة افتتاح الحياء العذري، لا تعايش المتساوين بأي شكل من الأشكال ولا تغير العلاقة المتبطنة، علاقة القوة، بين الباحث ومادة الموضوع أبداً: فهي دائماً، وبصورة موحدة، في مصلحة المستشرق. فالدراسة، والفهم، والمعرفة، والتقييم، مقنعة كتملقات "للتناغم" هي أدوات من أدوات الفتح.

إن العمليات اللفظية في كتابات مثل كتابات بطّي (الذي تجاوز حتى عمله السابق في كتابه الصادر حديثاً العقل العربي (134) تهدف الى <تحقيق> نوع خاص جداً من الضغط والتقليص. فكثير من تطريزاته علم – إنساني <انثروبولوجي> - يصف الشرق الأوسط مثلاً بأنه "إقليم ثقافي" – لكن النتيجة هي نسف تعددية الفروق بني العرب (مهما كانوا في الواقع) لمصلحة فرق واحد، هو الفرق الذي يفصل العرب عن كل إنسان آخر. وكموضوع للدراسة والتحليل يمكن <هكذا> أن يخضعوا للسيطرة بدرجة أكبر من السهولة والمباشرة. وعلاوةً، فإنهم، وقد قُلصوا بهذه الصورة، يمكن أن يدفعوا الى أن يسمحوا بالهراء العام من النوع الذي يجده المرء في مثل كتاب سنية حمادي مزاج العرب وشخصيتهم، ويمنحوها الشرعية، ويثبتوها:

"لقد كشف العرب حتى الآن عن عجز عن الوحدة المنضبطة والملزمة. فهم يجربون انفجارات جمعية من الحماسة لكنهم لا يتابعون المساعي الجمعية بصبر، وهي مساع تحتضن عادة دون رغبة كاملة. وهم يظهرون افتقاراً الى التنسيق والتناغم في التنظيم والأداء الوظيفي، كما أنهم لم يجلوا مقدرة على التعاون. وأن أي عمل جمعي يهدف الى الإفادة العامة أو الربح المتبادل لأجنبي عليهم" (135).

يكشف أسلوب هذا النثر قدراً أكبر مما قد تقصد له حمادي أن يكشف. فأفعال مثل "أظهر"، "كشف"، "جلا" تُستخدم دون مفعول ثان <غير مباشر>: لمن "يجلو" العرب، و"يُظهرون" و"يكشفون"؟ لا لانسان محدد بالذات، كما هو واضح، بل لكل إنسان بصفة عامة. وهذه طريقة أخرى للقول إن هذه الحقائق تبرهن نفسها، إنما لمراقب ذي مكانة متميزة أو متمرس، ذلك أن حمادي لا تقتبس في أي مكان أدلة عامة قريبة المتناول لتدعم ملاحظاتها. والى جانب ذلك، ففي ضوء تفاهة الملاحظات، أي أدلة

يمكن أن يكونهناك؟ وإذ يمضي نثرها قدماً، فإن لهجتها تزداد ثقة: "إن أي عمل جمعي . . . لأجنبي عليهم". تتصلب الفصلات، وتصبح التأكيدات أكثر فأكثر جزماً وعناداً، ويتحول العرب نهائياً من بشر الى لا شيء آخر سوى الموضوع المزعوم لأسلوب حمادي. فالعرب لا يوجدون إلا كمناسبة للمراقب الطاغية: "إن العالم هو فكرتي".

وكذا هو الأمر خلال عمل المستشرق المعاصر كله: تنقّط صفحاته، أو صفحاتها تأكيدات جازمة من أشد الأنواع غرابة، سواء أكان المستشرق مانْفْرد هلْبرنْ آخر يطرح منظومة أنه رغم كون العمليات الفكرية الانسانية كلها يمكن أن تقلص الى ثماني عمليات، فإن العقل الاسلامي قادر على أربع فقط" (136)، أو مورو بيرغر آخر يفترض بداهة أنا لعرب عاجزون عن التفكير الحقيقي، إذ أن اللغة العربية ميالة بطبعها الى الخطابية (137). وبوسع المرء أن يسمي تأكيدات كهذه أساطير في وظيفتها وبنيتها، لكن رغم ذلك ينبغي على المرء أن يحاول إدراك القواعد الملزمة الأخرى التي تحكم استعمالاتها، والمرء، هنا، يتكهن، طبعاً. أن تعميمات المستشرقين على العرب تفصيلية جداً حين يكون الأمر متعلقاً بتفريد الخصائص العربية، والخطابية العربية، والشخصية العربية تظهر، رغم أوصاف المستشرق المسهبة الضخمة، لا – مطبعنة <مجردة من الطبيعة>، دون خصوبة وفعالية إنسانية، حتى إذ تمتلك هذه الأوصاف ذاتها امتلاء وعمقاً في قوتها الجارفة <التي تمارسها> على مادة <الدراسة>. حمادي من جديد:

"هكذا يحيا العربي في بيئة قاسية ومحبطة. ولا تتاح له فرصة أن ينمي طاقاته الكامنة وأن يحدد موقعه في المجتمع، ولا يؤمن بالتقدم أو بالتغير، ولا يجد خلاصه إلا في العالم الآخر" (138).

وما يعجز العربي عن تحقيقه بنفسه يوجد في الكتابات المكتوبة عنه. فالمستشرق على يقين فائق بطاقته الكامنة هو، ليس متشائماً، قادر على تحديد موقعه، موقعه وموقع العربي. والصورة التي تتشكل عن الشرقي العربي صورة سلبية <الى درجة فعالة في صياغة مصيره>؛ لكنما، نسأل، لماذا هذه السلسلة اللانهائية من الأعمال عنه؟ ما الذي يشد المستشرق إن لم يكن – وهو لليس ذلك بالتأكيد – حب العلوم العربية، والعقل العربي، والمجتمع العربي، والانجازات العربية؟ وبكلمات أخرى، ما هي طبيعة حضور العربي في الإنشاء الأسطوري <المكتوب> عنه؟

شيئان: العدد والقوة التوليدية: وكلا القوتين قابلة، في نهاية المطاف، للتقليص الى الأخرى، لكنما ينبغي أن نفصلهما لأغراض التحليل. إن لدى كل عمل من أعمال البحث الاستشراقي المعاصر، دون استثناء تقريباً، الكثير ليقوله عن العائلة، وبنيتها التي يسيطر فيها الذكر، وتأثيرها الشامل الكلي في المجمع. وعمل بطي مثلا نمطي على ذلك. <وهنا> تطرح

مفارقـة ضـدية صـامتة نفـسـها بـصورة فوريـة، ذلـك أنـه إذا كانـت العائلـة مؤسـسة لا دواء لاخفاقاتهـا العامـة إلا تعويـذة "التحـديث"، فـإن علينـا أن نعترف بأن العائلة تستمر في إنتاج نفسها، وأنها خصبة، وأنها مـصدر وجـود العرب في العالم، على علاته. ويوحي ما يشير اليـه بيرغـر بوصـفه "القيمـة العظيمة التي يعلقها الرجال على طاقاتهم الجنـسية العاليـة" (139) بـالقوة التي تتوارى خلف الحضور العربي فـي العـالم. ولـئن كـان المجتمـع العربـي يمثل بمعطيات سلبية تماماً تقريباً وغيـر ذات فعاليـة عمومـاً، <منتظـراً> أن يغتصب وينـال مـن قبـل المستـشرق، إن بوسـعنا أن نفترض أن مثـل هـذا التمثيل طريقة من طرق معالجة الاختلاف والاخصابية العظيمين فـي التنـوع العربي ذي المصدر الجنسـي والبيولوجي، إن لم يكن الفكري والاجتمـاعي. إلا أن المحـرم الـذي لا ينتهـك إطلاقـاً فـي انـشاء الاستـشراق هـو أن تلـك الجنسية ذاتها لا ينبغي أنتؤخذ مأخذ الجد أبداً. ولا يمكن أن يعزى اليها أبـداً بصورة صريحة غياب الانجازات والسفسطة العقلانية "الحق" الذي يكتـشفه المستشرق في كل مكان بين العرب. ومع ذلك، فإن هـذه، فـي اعتقـادي، هي الحلقة المفقودة في المنظومات التي يتمثل هدفها الرئيسـي في نقـد المجتمـع العربـي "التقليـدي" كمنظومـات حمـادي، وبيرغـر، وليرنـر. فهـم يدركون قوة العائلة، ويلحظون نقاط ضعف العقل العربي، ويلاحظون "أهميـة" العالم الشرقي للغرب، لكنهم لا يقولون أبداً ما يتضمنه إنـشاؤهم، <وهـو> أن ما هو متـروك للعربـي بعـد قـول كـل شـيء وفعـل كـل شـيء هـو دافـع جنسي لا متمايز. غير أننا في مناسبات نادرة – أولئك الجنـوبيين ذوي الـدم الحـار" (140). لكنمـا فـي أغلـب الأوقـات، تـتم <عمليـة> تـصغير المجتمـع العربي وتقليصه واستخلاصه من تفاهات لا يتـصور وجودهـا إلا فـي مجتمـع دونـي عرقيـاً، وتحتهـا تيـار بـاطني مـن المبالغـة الجنـسية: فـالعربي ينـتج نفسه الى ما لانهاية، جنسياً، ولا شـيء آخر. ولا يقـول المستـشرق شـيئاً عن هذا، رغم أن منظومته تعتمد عليه: "لكن التعـاون فـي الـشرق الأدنـى ما يزال أمراً عائلياً ولا يتم إلا القليـل منـه خـارج نطـاق المجموعـة المرتبطـة برابطة الدم أو القرية" (141) ممـا يعنـي القـول بـأن الطريقـة الوحيـدة التـي يهم العرب بها على الاطلاق هي من حيث هم كائنات بيولوجية محض؛ أمـا مؤسـساتياً، وسياسيـاً، وثقايـاً فهـم صـفر، أو مـا يقـارب الـصفر. إنمـا عـددياً، وكمنتجين لعائلات، فإن العرب <موجودات> فعلية.

والصعوبة في مثل هذه النظرة هي أنها تعقّد الـسلبية الخاملـة عنـد العـرب التي يفترضها المستشرقون أمثال بطي بل حتى حمادي وآخرين. غيـر أنـه في منطق الأساطير، كالأحلام، بأن ترحب بالضبط بالطباقـات الجذريـة. ذلـك أن الأسـطورة لا تحلـل أو تحـل المـشكلات؛ بـل تمثلهـا كمـا هـي محللـة ومحلولة مـسبقاً؛ أي أنهـا تعرضـها كـصور مجمعـة مـسبقاً، بالطريقـة التـي تجمع بها فزاعة <طيور> من المستطرفات وتجعل ممثلاً لرجـل. ومـا دامـت الـصورة تـستعمل المـادة كلهـا لأغراضـها الخاصـة، ومـا دامـت الأسـطورة، تحديداً، تـزيح الحيـاة <وتحـل محلهـا> فـإن الطبـاق <القـائم> بـين العربـي مفـرط الخـصوبة والدميـة الـسلبية الخاملـة لـيس وظيفيـاً. ويغطـي الانـشاء

الطباق <بغطاء تزييني؟> فالشرقي العربي هو ذلـك المخلـوق المـستحيل الذي تدفعه حيويته الجنسية <الليبيدية> الى نوبات مبرحـة مـن الاسـتثارة المفرطة – بيد أنه، مع ذلك، دمية متحركة فـي نظـر العـالم، يحـدق بعينـين فارغتين الى مشـهد طبيعي حديث لا يستطيع أن يفهمه أو أن يتـدبر أمـوره فيه.

إنما تبدو هذه الصورة للعرب علائقيـة فـي الدراسـات قريبـة العهـد للـسلوك السياسـي الشرقي، وهي كثيراً ما تنبثق في معرض المناقشات البحثيـة لموضـوعين أصـبحا، حـديثاً، مفـضلين لـدى أصـحاب المعرفـة الخـابرة الاستشراقية: الثورة والتحديث. ظهر عام 1972، برعايـة مدرسـة الدراسـات الشرقية والافريقية <في جامعة لنـدن> مجلـد بعنـوان الثـورة فـي الـشرق الأوسـط ودراسـات موضـعية أخـرى، حـرره بـي. جـي. فـاتكيوتس. والعنـوان عنوان طبي صراحةً، ذلك أنـه يُتوقـع هنـا أن نفكـر بالمسـتـشرقين بوصـفهم في نهاية المطاف وُهبوا نعمـة مـا كـان الاسـتـشراق "التقليـدي" عـادة قـد تجنبــه: الاهتمــام طــب – النفــسي. ويمــنح فــاتكيوتس الكتــاب لهجتــه الأساسية بتحديد شبه – طبي للثورة، لكن عدائية التحديد، مـا دام مـا هـو في ذهنه وذهن قرائه الثورة العربية، تبدو مقبولة. وثمة مفارقة فكهة بارعـة جداً هنا سأتحدث عنها فيمـا بعـد. يـستقي فـاتكيوتس دعمـه النظـري مـن كامو – الـذي لـم تكـن عقليتـه الاسـتعمارية بـصديقة للثـورة أو للعـرب، كمـا أظهـر حـديثاً كـونر كـروز أوبـراين – لكـن العبـارة "الثـورة تـدمر كـلا المبـادئ والرجال" تتقبل من كامو بوصفها ذات "معنى جوهري". ويتابع فاتكيوتس:

" . . . . إن العقائديــة الثــورةي لفــي تنــازع مباشــر مــع تركيــب الانــسان العقلاني، والبيولوجي، والنفسـي (بل إنها في الواقع لفي حالـةمن الهجـوم الـوجهي عليـه). ولأنهـا ملتزمـة بتحقيـق انبثـاث مـنظم شـامل، فالعقائديـة الثـورةي تتطلـب مـن معتنقيهـا تعـصباً <أعمـى>. والـسياسـة، بالنـسبة للثوري، ليس مسألة إيمان، أو بديلاً للايمان الديني، وحسب. بل ينبغـي أن تتوقف من أن تكون ما كانته، وما لم تزله، دائماً، أي، نشاطاً تكيفياً يتم فـي وقــت <يتــرك فرصــة> للبقــاء. والــسياسـة الانبثاثيــة، الخلاصــية، تمقــت التكيفية؛ وإلا فكيف يكون بوسعها أن تتحاشـى الصعوبات، وتتجاهل وتتجنـب عقبـات البعـد المعقـد البيولـوجي – النفـسي للإنـسان، وتـسمّر عقلانيتـه اللطيفــة المرهفــة، علــى كونهــا محـدودة وهـشة معرضـة؟ وهــي تخــاف، وتــشيح عــن، الطبيعــة المحــسوسة والمتفــردة للمــشكلات الانــسانية وشواغِل الحياة السياسية: وهي تنمـو وتزدهـر علـى المجـرد والبروميثـي. وهي تُخضع جميع القيم الملموسـة الى قيمة واحدة عليا: تسخير الانـسان والتـاريخ ف يتـصميم فخـم للتحـرر الانـساني. وهـي لا تكتفـي بالـسياسـة الانسانية، ذات المحدوديات الكثيرة المزعجة. بل ترغب بدلاً من ذلـك بخلـق عـالم جديـد لا عـن طريـق التكيـف، وبـصورة قلقـة غيـر ثابتـة، وبنعومـة، أي إنسانياً، بل بفعل مرعب من الخلق الأولمبي الزيـ ـ الهي. والـسياسـة فـي خدمة الانسان صيغة غير مقبولة لدى العقائدي الثوري. بل، علـى العكـس،

إن الانسان ليوجد من أجل أن يخدم نظاماً مفتعلاً سياسياً ومقرراً مرسوماً بفظاظة وحشية" (142).
مهما تكن الاشياء الأخرى التي يقولها هذا المقطع – هذه الكتابة المجنحة البنفسجية من أكثر الأنماط تطرفاً، ومن الحماسية المعادية للثورة – فإن ما يقوله لا يق لعن أن الثورة نمط سيىء من الجنسية (فعل خلق زيـ ـــ الهي)، ومرض سرطاني أيضاً. وكل ما يفعله "الانساني"، تبعاً لفاتكيوتس، عقلاني، حق، لطيف، متفرد، محسوس؛وكل ما يعلنه الثوري وحشي، لا عقلاني، تسميري سحري، سرطاني. الخلق، والتغير، والاستمرارية توحد هوياً لا بالجنسية وبالجنون فقط بل، بشيء من المفارقة الضدية، بالتجريد أيضاً.

تُثقل مصطلحات فاتكيوتس وتلون عاطفياً بالاستهواءات (الموجهة من اليمين) <باسم> الانسانية والاحتشام، وباستهواءات (ضد اليسار) تحمي الانسانية من الجنسية، والسرطان، والجنون، والعنف اللاعقلاني، والثورة. وإذ أن الثورة العربية هي موضع النقاش، فإن علينا أن نقرأ المقطع كما يلي: هذه هي الثورة، وإذا كان العرب يريدونها، فإن في ذلك لتعليقاً عميق الدلالة عليهم وعلى كونهم عرقاً دونياً. فهم غير قادرين إلا على التحريض الجنسي، غير قادرين على التفكير الأولمبي (الغربي، الحديث). وهنا تبدأ فاعلية المفراقة الفكهة التي ذكرتها سابقاً، ذلك أننا بعد بضع صفحات <من هذا> نكتشف أن العرب هم من عدم الكفاءة بحيث أنهم يعجزون حتى أن يتطلعوا الى، دع عنك أن ينفذوا ويتموا، طموحات الثورة. ويتضمن هذا الكلام أن الجنسية العربية لا ينبغي أن تخشى لذاتها بل لاخفاقها. وبإيجاز، فإن فاتكيوتس يطلب من قرائه أن يؤمنوا بأن الثورة في الشرق الأوسط تشكل تهديداً بالضبط لأن الثورة لا يمكن أن تُحقق.

"يكمن المصدر الرئيسي للنزاع السياسي والثورة المحتملة في كثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم في عجز ما يسمى <الحركات والأنظمة الوطنية> الجذرية عن تدبر، دع عنك حل، المشكلات الاجتماعيةن والاقتصادية، والسياسية النابعة من الاستقلال . . . . والى أن تستطيع دول الشرق الأوسط أن تسيطر على نشاطها الاقتصادي وتخلق أو تنتج تقنويتها الخاصة، فإن سبيلها الى التجربة الثورية سيبقى محدوداً. ذلك أن عين الفصلات السياسية الضرورية للثورة لن تكون متوفرة" (143).

اللعنة إن فعلت، واللعنة إن لم تفعل. في هذه السلسلة من التحديدات المنحلة، تنبثق الثورات أوهام عقول مهووسة جنسياً تتكشف بعد تحليل أدق عقولاً عاجزة حتى عن الجنون الذي يحترمه فاتكيوتس بحق – وهو جنون إنساني، لا عربي؛ محسوس، لا مجرد، ليْجنسي، لا جنسي.

تحتل المكانة المركزية من مجموعة فاتكيوتس مقالة برنارد لويس "التصورات الاسلامية للثورة". وتبدو الاستراتيجية هنا مصفاة منقاة. إن

كثيراً من القراء ليعرفون أن كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة تعني لمتحدثي العربية اليوم، ثورة*؛ وهم سيعرفون ذلك أيضاً من مقدمة فاتكيوتس. إلا أن لويس لا يصف ما تعنيه ثورة حتى عين النهاية من مقالته، بعد أن يكون قد ناقش تصورات مثل دولة، فتنة، وبغاة في سياقها التاريخي والديني في الغالب. والنقطة <المثارة> هنا هي، رئيسياً، أن "المبدأ الغربي <القائل> بحق مقاومة الحكومة الفاسدة أجنبي على الفكر الاسلامي" مما يقود الى "الانهزامية" و "الاستكانية" كموقفين سياسيين. وليس ثمة من نقطة واحدة في المقالة يدرك عندها المرء بثقة أين يفترض أن هذه المصطلحات جميعاً تحدث إلا في مكان ما من تاريخ الألفاظ. وقريباً من نهاية المطاف يأتي هذا:
"في البلدان الناطقة بالعربية كانت كلمة مختلفة قد استخدمت لـ "ألثورة". ويعني الجذر ث-و-ر في العربية الكلاسيكية النهوض (ع. م. نهوض جمل)، الاستثارة أو التحرك، ومن هنا خصوصاً في الاستعمال المغربي، التمرد. وهي كثيراً ما تستخدم في سياق تأسيس <دولة ذات> سيادة مستقلة صغيرة؛ وهكذا، فإن من يسمون ملوك الطوائف، مثلاً، الذين حكموا اسبانيا في القرن الحادث عشر بعد تفكك الخلافة في قرطبة، يسمون ثوار <أ> (مفرد ثائر). ويعني الاسم <المصدر> ثورة، أولاً، الهيجان، كما في العبارة المقتبسة في الصحاح، وهو معجم عربي قروسطي سويّ، (انتظر حتى تسكن هذه الثورة) – وتلك وصية بالغة الملاءمة. أما الفعل فإن العجي** يستخدمه بالصيغة ثوران أو إثارة فتنة، بوصفه أحد الأخطار التي ينبغي أن تثبط همة الانسان عن ممارسة واجب مقاومة الحكومة الفاسدة. والثورة هي المصطلح الذي استخدمه الكتاب العرب في القرن التاسع عشر للثورة الفرنسية، واستخدمه خلفاؤهم للثورات المقبولة، الداخلية والخارجية، في زمننا الحاضر" (144).

يزدحم المقطع كله بالتعالي وسوء النية والنظرة. لماذا تقحم فكرة الجمل الناهض كجذر اشتقاقي للثورة العربية الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه؟ وغرض لويس هو بشكل مكشوف أن يحط الثورة من المكانة العالية المعاصرة لها الى ما لا يعدو في نبله (أو جماله) جملاً يكاد يرفع نفسه عن الأرض. الثورة هيجان، فتنة، تأسيس <دولة ذات> سيادة مستقلة صغيرة – ولا شيء أكثر؛ وأفضل نصيحة (لا يمكن، فيما يبدو، أن يقدمها سوى باحث أو سيد غربي) هي "انتظر حتى تسكن الثورة". ومن هذا المسرد المزدري للثورة، لن يكون في وسع المرء أن يعرف أن أعداداً لا تحصى من البشر ملتزمون بها التزاماً فعالاً، بطرق هي من التعقيد والتشابك بحيث يعجز عن إدراكها حتى <خبرة>لويس البحثية المتهكمة. لكن هذا النمط من الوصف المجوهر هو الطبيعي بالنسبة للدارسين وصانعي السياسة المهتمين بالشرق الأوسط: إن التحركات الثورية بين "العرب" هي من الأهمية والعواقب بقدر ما هو نهوض جمل عن الأرض، وتستحق من الاهتمام ما تستحقه ثرثرة قرويين سذّج. وسيكون كل ما كتبه المستشرقون من مادة شرائعية، للسبب العقائدي نفسه، عاجزاً عن

أن يوضح أو يُعد المرء للغليان الثوري الأكيد في العالم العربي في القرن العشرين. يلمح ربط لويس بين الثورة وبين جمل ينهض وبالهيجان بشكل عام (لا بالصراع من أجل قيم) بصراحة تتجاوز ما هو من عادته الى أن العربي لا يكاد يكون أكثر من كائن عصابي جنسي. فكل لفظة من الألفاظ أو العبارات التي يستخدمها لوصف الثورة مشربة بالجنسية: حرّك، أثار، يقوم. لكنها في معظمها جنسية "سيئة" تلك التي ينسبها الى العرب. وفي نهاية المطاف، فما دام العرب غير مجهزين في الواقع للعمل الجاد، فإن هيجانهم <ثورانهم> الجنسي لا يتجاوز في نبله جملاً يقوم. وبدلاً من الثورة، ثمة الفتنة، وتأسيس <دولة ذات> سيادة صغيرة، ثم مزيد من الهيجان، ويعادل ذلك القول بأنا لعربي بدلاص من الجماع غير قادر على أن يحقق إلا المداعبة، وجلد عميرة، والادخال والاخراج قبل القذف. وهذه، في اعتقادي، هي تضمينات <كلام> لويس، رغم كل ما قد يحيط بمعرفته من براءة، وما في لغته من لهجة جديث رفيعة. ذلك أنه ما دام حساساً الى هذه الدرجة بالظلال الفرقية التي تملكها الكلمات فلا بد أنه يعي ما لكلماته هو من ظلال فرقية أيضاً.

يمثل لويس حالة شيقة للدراسة المتقصية لأن مكانته في العالم السياسي للمؤسسة الانجلو – أميركية شرق الأوسطية مكانة المستشرق المتفقه، وكل ما يكتبه مشبع بـ "سلطة" <هذا> الحقل. بيد أن عمله لعقد ونصف العقد على الأقل لم يزل بصورة رئيسية عقائدياً بحدة، رغم محاولاته المختلفة <لاستخدام> اللطافة الخفية والمفارقة الفكهة. وإنما أذكر عمله قريب العهد مثلاً كاملاً للجامعي الذي يزعم أن عمله <يمثل> البحث الموضوعي التحرري، لكن عمله في الحقيقة يكاد يكون إعلاماً دعائياً ضد مادة دراسته. إلا أن هذا لا ينبغي أن يفاجئ الانسان الذي ألف تاريخ الاستشراق؛ فهو ليس إلا الأخيرة – وفي الغرب، الأقل تعرضاً للنقد – بين فضائح "تراث البحث".

لقد بلغ من حدة تصميم لويس على أن يفضح، ويضعف، ويجرّح ويشوه <سمعة> العرب والاسلام أن قواه كباحث وكمؤرخ بدت وكأنها تخونه. فهو ينشر، مثلاً، فصلاً بعنوان "ثورة الاسلام" في كتاب صادر عام 1964، ثم يعيد نشر معظم هذه المادة بعد اثنتي عشرة سنة، بتغييرات طفيفة تلائم مكان النشر الجديد (وهو في هذه الحالة <مجلة> تعليق) وبعنوان جديد "عودة الاسلام". ومن "ثورة" الى "عودة" ثمة تغير نحو الأسوأ طبعاً، تغير يقصد له لويس أن يوضح لجمهوره الأخير لماذا ما يزال المسلمون (أو العرب) يرفضون أن يهدأوا ويقبلوا سلطان إسرائيل على الشرق الأدنى.

لنمعن النظر في كيف يفعل ذلك. في كلتا قطعتيه يذكر لويس أحداث شغب ضد الامبريالية وقعت في القاهرة عام 1945. ويصفها في كلا الموضعين بأنها ضد اليهود. غير أنه لا يخبرنا في أي الحالتين بأي صورة كانت الأحداث ضد اليهود؛ بل إنه في الواقع يقدم، دليلاً مادياً على كونها

ضد اليهود، المعلومات المفاجئة شيئاً ما، أن "عدداً من الكنائس، الكاثوليكية، والأرمنية، واليونانية الأرثوذكسية، هوجمت وأصيبت بأضرار". أنظر في الصورة الأولى، المكتوبة عام 1964:

"في 2 تشرين الثاني عام 1945، دعا القادة السياسيون في مصر الى مظاهرات في ذكرى وعد بلفور. وتطورت هذه المظاهرات بسرعة الى شغب هائج ضد اليهود، هوجمت خلاله وأصيبت بأضرار كنيسة كاثوليكية، وكنيسة أرمنية، وكنيسة يونانية أرثوذكسية. وما هي، قد يسأل المرء، علاقة الكاثوليك، الأرمن، واليونانيين، بوعد بلفور؟" (145).

والآن صورة تعليق المعدولة، المكتوبة عام 1976:

"إذ أصبحت الحركة القومية شعبية بصورة أصيلة، صادقة، أصبحت كذلك أقل قومية وأكثر دينية – وبكلمات أخرى، أقل عربية وأكثر إسلامية. ففي أوقات الأزمات – ولقد كان ثمة العديد منها في العقود الأخيرة – يطغى الولاء الغريزي الجماعي على كل ولاء آخر. وقد تكفي بضعة أمثلة. في 2 تشرين الثاني عام 1945، قامت مظاهرات في مصر [لاحظ هنا كيف تحاول العبارة "قامت مظاهرات" إظهار الولاء الغريزي؛ أما في الصورة المعدولة الأولى فقد كان "القادة السياسيون" مسؤولين عن الحدث] في ذكرى إصدار الحكومة البريطانية لوعد بلفور. ورغم أن هذا لم يكن بالتأكيد في نية القادة السياسيين الذين رعوا المظاهرة، فقد تطورت بسرعة الى شغب هائج ضد اليهود وتطور الشغب اليهود الى انفجار أكثر شمولاً هوجم خلاله وأصيب بأضرار عدد من الكنائس، الكاثوليكية، والأرمنية، واليونانية الأرثوذكسية [تغيير آخر مفيد: الانطباع الذي يخلق هنا هو أن كثيراً من الكنائس، من أنماط ثلاثة، هوجمت؛ أم الصورة المعدولة الأولى فقد خصصت ثلاث كنائس]" (146).

وغرض لويس التماحكي، لا البحثي، هو أن يظهر ، هنا وفي أماكن أخرى، أن الاسلام عقائدية لا سامية، لا دين فقط. وهو يواجه بعض الصعوبة المنطقية في محاولته تأكيد أن الاسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وأنه في الوقت نفسه "ليس شعبياً بصورة أصيلة صادقة". لكن هذه المشكلة لا تعيقه طويلاً. وكما تظهر الصورة المعدولة الثانية للنادرة المتميزة التي يرويها، فإنه يتابع ليعلن أن الاسلام ظاهرة قطيعية أو جماهيرية لا عقلانية، تسيطر على المسلمين بالشبوب الانفعالي، والغريزة، والأحقاد الجارفة. والغرض من عرضه كله هو أن يخيف جمهوره، أن يجعله يرفض أبداً أن يتنازل عن قدر بوصة للاسلام. وتبعاً للويس، فإن الاسلام لا يتطور، كما لا يتطور المسلمون؛ بل إنهم كائنون وحسب، وينبغي أن يراقبوا بسبب ذلك الجوهر الصافي فيهم (تبعاً للويس) الذي يشتمل على كراهية عريقة متجذرة للمسيحيين واليهود. ولويس في كل مكان يكبح جماح نفسه ويمتنع عن إصدار تقريرات مثيرة كهذه صراحة؛ وهو حريص على أن يقول دائماً أن المسلمين طبعاً ليسوا لا ساميين بالطريقة التي كانها النازيون،

غير أن دينهم يمكن بسهولة بالغة أن يسلم نفسه للاسامية، وأنه <في الواقع> قد فعل ذلك. وكذا هي الحال بالإشارة الى العنصرية العرقية، والعبودية، والشرور الأخرى "الغربية" نوعاً. ولباب عقائدية لويس المتعلقة بالاسلام هو أن الاسلام لا يتغير أبداً؛ ورسالته التبشيرية الآن هي أن ينبئ القطاعات المحافظة بين الجمهور القارئ اليهودي، وأي إنسان آخر يود أن يسمع، أن أي مسرد سياسي، أو تاريخي، أو بحثي للمسلمين ينبغي أن يبدأ أو ينتهي بحقيقة أن المسلمين مسلمون:

"فأن يعترف <المرء> بأن حضارة بأكملها يمكن أن تتخذ الدين ولاء أول لها أمر كبير. حتى اقتراح أمر كهذا يعتبر مسيئاً لدى التحرريين من أصحاب الرأي، الماثلين أبداً على استعداد لاتخاذ موقف حماية مظلل، باسم أولئك الذي يعتبرونهم تحت وصايتهم. وينعكس هذا الآن في العجز القائم، سياسياً، وصحافياً، وبحثياً على حد سواء، عن إدراك أهمية عامل الدين في الشؤون الحاضرة للعالم الاسلامي، وفي اللجوء الناتج عن ذلك الى لغة الجناح اليساري والجناح اليميني، والتقدمي والمحافظ، وما اليها من المصطلحات الغربية، التي يبلغ استخدامها في إيضاح الظواهر السياسية الاسلامية من الدقة والإضاءة ما يبلغه مسرد لمباراة <في لعبة> الكريكيت يقدمه مراسل <صحفي مختص بلعبة> البيسبول. [ولويس مغرم بهذا التشبيه الى درجة أنه يقتبسه حرفياً من مماحكته المكتوبة عام 1964]" (147).

في عمل لاحق، يخبرنا لويس أي المصطلحات أدق وأكثر فائدة، رغم أن المصطلحات <التي يذكرها> لا تبدو أقل "غربية" (مهما كانت "غربية" تعني): فالمسلمون، مثل معظم الشعوب المستعمرة سابقاً، عاجزون عن أن يقولوا الحقيقة أو حتى أن يروها. وهم، تبعاً للويس، مدمنون على الأسطوريات، جنباً الى جنب مع "ما يسمى المدرسة التنقيحية في الولايات المتحدة، التي تنظر الى الوراء الى عصر ذهبي من الفضيلة الأمريكية وتعزو جميع الآثام والجرائم في العالم عملياً الى المؤسسة الحاضرة في بلادهم" (148). وعدا عن كونها مسرداً خبيثاً وخاطئاً كلياً للنظرية التنقيحية، فإن مثل هذه الملاحظة مصممة لوضع لويس في مكانة المؤرخ العظيم الذي يسمو فوق التخلف وضعف النمو التافه لدى من هم مجرد مسلمين وتنقيحيين.

غير أن لويس، من حيث الدقة، ومن حيث أنه يعيش بالقاعدة التي يقررها: "إن الباحث، مع ذلك، لن يخضع لتحيزاته وأهوائه" يفتقر الى اللياقة مع نفسه ومع القضية التي يتبناها. فهو، مثلاً، يردد الدعوى العربية ضد الصهيونية (مستخدماً اللغة السائرة للقوميين العرب) دون أن يذكر في الوقت نفسه – في أي مكان، وفي أي من كتاباته – أنه كان ثمة غزو صهيوني واستعمار لفلسطين على الرغم من، وبتعارض مع، السكان الأصليين العرب. وما من إسرائيلي ينكر ذلك، لكن لويس المؤرخ

المستشرق يسقطه <من كلامه>. وهو يتحدث عن غياب الديموقراطية من الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يذكر مرة واحدة تعليمات الدفاع الطارئة التي تستخدمها إسرائيل لحكم العرب؛ وليس لديه ما يقوله كذلك عن "الاعتقال الوقائي" للعرب في إسرائيل، أو عن عشرات المستعمرات غير القانونية في الضفة الغربية وغزة المحتلتين عسكرياً، أو عن فقدان العرب لحقوق الانسان، وأولها حق الهجرة، في فلسطين سابقاً. وبدلاً <من هذا كله>، فإن لويس يسمح لنفسه بحرية الباحث في أن يقول إن "الامبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين لزمن طويل تحت اسميهما القديمين، المسيحيين واليهود" (150).

ويقتبس من آراء تي. إي. لورنس في "الساميين" ليعزز دعواه ضد الاسلام، ولا يناقش الصهيونية أبداً بموازاة الاسلام (كما لو كانت الصهيونية حركة فرنسية، لا حركة دينية)، وهو يحاول في كل مكان أن يظهر أن أي ثورة في أي مكان هي في أفضل الحالات شكل من أشكال "الألفية الهائئة العلمانية"*.

سوف يجد المرء هذا النمط من الاجراءات أقل إثارة للاعتراض إذا اعتبرها إعلاماً دعائياً سياسياً – وذلك ما هي، طبعاً – لولا أنها مرفقة بمواعظ في الموضوعية، والعدالة، والتجرد <التي يتحلى بها> المؤرخ الحق، ويتضمن ذلك دائماً أن المسلمين والعرب عاجزون عن أن يكونوا موضوعيين، أما المستشرقون مثل لويس الذين يكتبون عن المسلمين والعرب فإنهم، تحديداً، وبحكم تدريبهم، وبمجرد كونهم غربيين، موضوعيون. وذلك هو أوج الاستشراق من حيث هو مذهبية جامدة لا تقتصر على أن تحط من قدر موضوعها وتشينه، بل إنه كذلك تعمي ممارسيها. لكن دعنا نصغ أخيراً الى لويس يخبرنا كيف ينبغي على المؤرخ أن يسلك. ولنا ملء الحق في أن نسأل ما إذا كان الشرقيون فقط عرضة للتحيزات والأهواء التي يهاجمها معنفاً:

"إن ولاء [المؤرخ] قد يُؤثر فعلاً في اختياره لموضوع بحثه؛ غير أنه لا ينبغي أن يؤثر على معالجته له. وإذا حدث، خلال <تطور> أبحاثه، أن وجد أن المجموعة التي يوحد هويته بها دائماً على حق، وتلك المجموعات الأخرى التي هي في نزاع معها دائماً على خطأ، فمن المستحسن له بحق أن يتساءل بشك عن سلامة استنتاجاته، وأن يعيد امتحان الفرضية التي قام على أساسها باختيار أدلته وتفسيرها؛ ذلك أنه ليس في طبيعة المجتمعات البشرية [ومجتمع المستشرقين أيضاً، كم يفترض] أن تكون دائماً على حق.

أخيراً ينبغي على المؤرخ أن يكون عادلاً ونزيهاً في الطريقة التي يقدم بها القصة. ولا يعني ذلك القول بأن عليه أن يقتصر على ترداد عار للحقائق المثبتة بدقة بل إن المؤرخ في مراحل عديدة من عمله لا بد أن يصوغ

فرضيات ويصدر أحكاماً. والشيء المهم هو أن عليه أن يفعل هذا بشكل واع وصريح، مراجعاً الأدلة التي تدعم استنتاجاته وتلك التي تضعفها، ممتحناً التفسيرات المحتملة المتعددة، ومقرراً بصراحة ما هو قراره، ولماذا كيف توصل اليه" (151).

أن نبحث عن حكم واع، عادل، وصريح للويس عن الاسلام الذي عالجه بالطريقة التي بها عالجه، هو أن نبحث دون جدوى. فهو يفضل أن يعمل، كم رأينا، بالايحاء والاشارة الغامزة. بيد أن المرء يشك في أنه يفعل ذلك عن وعي (باستثناء محتمل هو <موقفه من> القضايا "السياسية" مثل تأييد الصهيونية، ومعاداة القومية العربية، والروح الجامحة للحرب الباردة) إذ أنه سيقول دون شك إن تاريخ الاستشراق بأكمله، الذي هو متلق وارث له، قد جعل هذه الاشارات الغامزة والفرضيات حقائق لا جدال فيها.

قد تكون أقل هذه "الحقائق" القاعية عرضة للجدال، وأكثرها غرابة وشذوذاً (إذ أن من الصعب جداً أن يصدق المرء أن من الممكن أن تقرر وتتبنى بالإشارة الى أي لغة أخرى)، أن اللغة العربية، من حيث هي لغة، هي عقائدية خطرة. وتشكل الشاهد الكلاسيكي لهذه النظرة الى العربية مقالة إي. شوبي "تأثير اللغة العربية على التركيب النفسي للعرب" (152). ويوصف مؤلف المقالة بأنه "عالم نفس تلقى تدريبه في كلا علم النفس الطبي وعلم النفس الاجتماعي"، ويفترض المرء بداهة أن السبب في كون آرائه لقيت رواجاً كهذا هو أنه عربي (وعربي دائن لذاته ،علاوة). والمنظومة التي يقترحها المؤلف ساذجة الى درجة تثير الشفقة، وربما كان ذلك لأنه ليس لديه أدنى مفهوم لماهية اللغة وكيف تفعل اللغة. على أي حال، إن العناوين الفرعية لمقالته لتفصح بالكثير عن قصته؛ فالعربية تتميز بـ "ضبابية عامة للفكر" و "الافراط في التأكيد على العلامات اللغوية". و"الافراط في الجزم والمبالغة". ويكثر الاقتباس من شوبي والاشارة اليه كسلطة مرجعية لأنه يتحدث مثل فارس يمتلك ناصية الكلمات عظيم يلعب ألعاباً دون قدر كبير من جدية ودونما هدف. والبكم جزء هام مما يتحدث شوبي عنه، إذ أنه في مقالته كلها لا يقتبس مرة واحدة من الأدب الذي يفخر به العربي فخراً لا حدود له. أين تؤثر العربية، إذن، على العقل العربي؟ حصرياً ضمن العالم الأساطيري الذي يخلقه الاستشراق للعربي. فالعربي علامة للبكم موحداً بدرجة عالية حتى اليأس من الافراط في الافصاح، الفقر موحداً بالافراط. وإن كون نتيجة كهذه يمكن أن تبلغ بوسائل فقه لغوية ليشهد على النهاية المحزنة لتراث فقه لغوي كان معقداً متشابكاً سابقاً، يتمثل اليوم في أفراد نادرين جداً فقط. إن اعتماد المستشرق اليوم على "فقه اللغة" هو آخر عاهات فرع من فروع المعرفة بحثي تحول كلياً الى معرفة خابرة عقائدية في العلوم الاجتماعية.

في كل ما لم أزل أناقشه، تلعب لغة الاستشراق دوراً طاغياً. فهي تقرن الأضداد بوصفها "طبيعية"، وهي تقدم الأنماط الانسانية بعبارات جاهزة

ومناهج بحثية، وهي تنسب الحقيقية والقدرة الاشارية لأشياء (هـي ألفـاظ أخرى) من اختراعها . إن اللغة الأسـطورية إنشاء، أي أنها لا يمكـن أن تكـون إلا منتظمة؛ والمرء في الحقيقـة لا يـصنع الانـشاء متـى شـاء، أو التقريـرات التي يتضمنها، دون أن ينتمي أولاً – بشكل لا واع في بعـض الحـالات، إنمـا لا إرادياً في أية حال – الـى العقائديـة والمؤسـسات التـي تـضمن وجودهـا. وهذه المؤسسات هي دائماً مؤسسات مجتمع متقدم يتعامـل مـع مجتمـع أقل تقدماً، ثقافة قوية تواجه ثقافة ضعيفة. والملمح الرئيـسي فـي الانـشاء الأسـطوري هـو أنـه يخفـي أصوله كـم يخفـي أصـول مـا يـصفه. "فـالعرب" يُعرضون في صـور أنمـاط سـكونية، مثاليـة تقريبـاً، لا كمخلوقـات ذوي طاقـة كامنة في طريقها الـى التحقـق ولا كتـاريخ يـصنع. وتـسمح القيمـة المبـالغ فيها التي يكدسـها <الاسـتشراق> فوق اللغة العربةي للمسـتـشرق بجعـل اللغـة معادلـة للعقـل، والمجتمـع، والتـاريخ، والطبيعـة. واللغـو، بالنـسبة للمستشرق، تنطق الشرقي العربي، وليس العكس.
شـرقيون، شـرقيون، شـرقيون. ثمـة تـضمينات خطيـرة لنظـام الاختلاقـات العقائدية الذي ما فتئت أسـميه الاسـتـشراق، لا لأنـه فكريـاً قابـل للتجـريح والطعن وحسـب. ذلك أن الولايات المتحدة اليوم ذات استثمارات ضخمة فـي الشرق الأوسط، أضخم مما لها في أي مكان آخر على وجه الأرض: وخبـراء الـشرق الأوسـط الـذين يقـدمون المـشورة لـصانعي الـسياسـة مفعومـون بالاسـتـشراق عـن بكـرة أبـيهم تقريبـاً. ومعظـم هـذه الاسـتثمارات مبنيـة، بـشكل ملائـم تمامـاً، علـى أسـس مـن الرمـال، مـا دام الخبـراء يـشيرون بـسياسات بنـاء علـى تجريـدات قابلـة للتـسويق مثـل النخبـة الـسياسـية، والتحـديث، والاسـتقرار، ومعظمـه هـي ببـساطة النمـاذج المنمطـة الاسـتـشراقية القديمـة وقـد كُـسيت بالمـصطلح الـسياسـي المعاظـل، ومعظمها كان قاصراً تماماص عن وصف ما حدث منذ عهـد قريـب فـي لبنـان أو قبـل ذلـك فـي المقاومـة الـشعبية الفلـسطينية لإسـرائيل. ويحـاول المستـشرق الآن أن يعـاين الـشرق بوصـفه غربـاً مقلـداً لا يـستطيع، تبعـاً لبرنـارد لـويس، أن يحـسّن نفـسه إلا حـين تـصبح قومتيـه "علـى اسـتعداد للتلاؤم مع الغرب" (153). وإذا اتجه العـرب، أو المـسلمون، أو العـالم الثالـث أو الرابع، أثناء ذلك، وجهة غير متوقعة بعد كل حساب، فلن يفاجئنـا أن نجـد مسـتـشرقاً يخبرنـا بـأن ذلـك يـشهد علـى طبيعـة الـشرقيين المتأصـلة واستحالة تغييرها ويبرهن، من ثم، على أنهم غير أهل للثقة.

لا يمكن تفسير الاخفاقـات المنهجيـة للاسـتـشراق إمـا بـالقول إن الـشرق الحقيقي مختلـف عـن الـصور الوجهيـة التـي يقـدمها المسـتـشرقون لـه، أو بالقول إن المستشرقين، ما داموا غربيين في معظـم الحـالات، لا يمكـن أن يتوقع منهم أن يمتلكوا حساً داخلياً بماهية الشرق. فكلتا هاتين المقـولتين زائفة. وليست أطروحـة هـذا الكتـاب أن يقتـرح أن ثمـة شـيئاً اسـمه شـرق حقيقي أو صحيح (اسلامي، أو عربي، أو أي شـيء آخر)؛ كمـا أنهـا ليـست أن يُقـدم تأكيـداً للامتيـاز الحتمـي لمنظـور "داخلـي" بالقيـاس الـى منظـور "خارجي"، لنستخدم تمييز روبرت ك. ميرتن المفيد. بل علـى العكـس، فأنـا

ما برحت أطرح منظومة أن "الشرق" نفسه هو كيان مكون مشكل، وأن مفهوم أن ثمة فضاءات جغرافية ذات سكان أصليين، "مختلفين" جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس دين ما، أو ثقافة ما، أو جوهر عرقي ما، يختص بذلك الفضاء الجغرافي ويلائمه، هو الى حد معادل فكرة تتطلب الكثير من النقاش والمناظرة. وأنا بالتأكيد لا أؤمن بالمقول المحدودة بأن الإنسان الأسود فقطيستطيع أن يكتب عن السود، والمسلم عن المسلمين، وهكذا.

بيد أن الاستشراق، رغم إخفاقاته، ومصطلحه المعاظل الذي يثير الشفقة، وعرقيته التي لا تكاد تحجب، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت أن أصفها. وبالفعل، فإن ثمة ما يدعو الى القلق في كون تأثيره قد انتشر الى "الشرق" نفسه: فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية(وباليابانية، واللهجات الهندية المختلفة، واللغات الشرقية الأخرى، دون شك) تمتلئ بتحليلات من الدرجة الثانية لـ "العقل العربي"، والاسلام، وأساطير اخرى، يقوم بها <كتاب> عرب. وقد انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة الآن وقد أضافت الأموال والموارد العربية رهجة فتنةٍ لا يستهان بها الى "الانشغال" التقليدي بالشرق الهام استراتيجياً. والحقيقة هي أن الاستشراق قد استوعب بنجاح من قبل الامبريالية الجديدة، حيث لا تفنّد منطلقاته السائدة، بل إنها لتثبت وتؤكد، المخطط الامبريالي المستمر للسيطرة على آسيا.

في الجزء الوحيد من الشرق الذي أستطيع أن أتحدث عنه بشيء من المعرفة المباشرة، يمكن اعتبار التلاؤم المتبادل بين الطبقة المفكرة والامبريالية الجديدة أحد الانتصارات الخاصة للاستشراق. فالعالم العربي اليوم كوكب تابع، فكرياً، وسياسياً، وثقافياً للولايات المتحدة . وليس هذا في ذاته شيء يدعو الى الرثاء؛ غير أن الشكل المحدد بعلاقة التكوكبية نفسه يدعو الى ذلك. خذ بعين الاعتبار أولاً أن الجامعات في العالم العربي تدار بشكل عام تبعاً لنسق ما موروث عن، أو مفروض مباشرة من قبل، قوة مستعمرة سابقة. وتجعل الظروف الجديدة واقعيات المنهج الدراسي قبيحة حتى الرعب تقريباً: صفوف يحتشد فيها مئات الطلبة، جهاز تدريس مدرب تدريباً سيئاً، ومرهق بالعمل، ويتلقى رواتب سيئة، تعيينات سياسية، الغياب شبه المطلق للأبحاث المتقدمة ولوسائل البحث العلمي، وأهم من ذلك، الافتقار الى مكتبة واحدة لائقة في المنطقة بأسرها. وفيما كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا على الآفاق الفكرية في الشرق بفضل أهميتهما وثرائهما، فإن الولايات المتحدة هي التي تحتل تلك المكانة الآن، بصورة تؤدي الى النتيجة التالية: وهي أن القلة من الطلاب الذين يبشرون بخير والذين ينجحون في الارتقاء عبر النظام <التعليمي> يتلقون التشجيع للحضور الى الولايات المتحدة لمتابعة دراساتهم العليا. وفيما يظل صحيحاً أن بعض طلاب العالم العربي ما يزالون يذهبون الى أوروبا للدراسة، فإن الغالبةي العظممى يأتون الى الولايات

المتحدة؛ ويصدق هذا على طلاب ما يُسمى الدول الجذرية بقدر ما يصدق على الدول المحافظة كالمملكة العربية السعودية والكويت. والى جانب ذلك، فإن نظام الرعاية في <عالم> الدراسة، والأعمال، والبحث العلمي يضع الولايات المتحدة في موضع الآمرة ذات السلطة الكلية على الأمور؛ فالمصدر مهما بلغ من عدم كونه مصدراً حقيقياً، يعتبر الولايات المتحدة. ثمة عاملان يجعلان الموقف حتى الى درجة أبعد وضوحاً نصراً للاستشراق. ويقدر ما يسع المرء أن يصدر تعميماً كاسحاً، فإن الميول المحسوسة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسير على هدى النماذج الأوروبية والأمريكية. وحين قال طه حسين عام 1936 عن الثقافة العربية إنها أوروبية، لا شرقية، فقد كان يسجل هوية النخبة الثقافية المصرية، الت يكان هو أحد أعضائها المتميزين تميزاً كبيراً. ويصدق الشيء ذاته على النخبة العربية اليوم، على الرغم من أن التيار القوي من أفكار لعالم الثالث المناهض للامبريالية الذي أخذ بالمنطقة بقوة منذ أوائل الـ 1950 (ات) قد لطّف من حدة الحد الغربي للثقافة المسيطرة. وإضافة، فإن العالم العربي والاسلامي يبقى قوة من الدرجة الثانية على صعيد انتاج الثقافة، والمعرفة، والبحث. وعلى المرء هنا أن يكون واقعياً تماماً فيما يخص استخدام مصطلحات سياسة القوى لوصف الموقف السائد. فما من باحث عربي أو إسلامي يستطيع المخاطرة بتجاهل ما يحدث في المجلات البحثية، والمعاهد، والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا؛ غير أن العكس ليس بصحيح. ليس هناك، مثلاً، مجلة رئيسية واحدة للدراسات العربية تصدر في العالم العربي اليوم، بالضبط كما أنه ليس ثمة من مؤسسة تعليمية عربية واحدة قادرة على مضاهاة أماكن مثل أكسفورد، وهارفرد، و ج ك ل أ <جامعة كاليفورنيا – لوس أنجلس> في دراسة العالم العربي، دع عنك أي موضوع آخر غير شرقي. والنتيجة المتوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) ما يزالون يريدون الحضور <الى الولايات المتحدة> والجلوس عند أقدام المستشرقين الأمريكيين، ثم العودة فيما بعد لتكرار الشعيرات اللغوية التي ما فتئت أصفها بأنها مذهبيات جامدة استشراقية على مسامع جمهورهم المحلي. ونظام إعادة إنتاج كهذا يجعل من الحتمي أن يستخدم الباحث الشرقي تدريبه الأميركي ليشعر بالفوقية على أبناء وطنه لأنه قادر على "تدبر" النظام الاستشراقي <وفهمه واستخدامه>؛ أما في علاقته بمن هم أسمى منه مكانة، المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، فإنه سيبقى "المخبر الذي يتاح له البقاء فيه بعد إنهاء تدريبه المتقدم. <ومن ثم> فإن معظم المساقات الأولية في اللغات الشرقية تُدرس من قبل "مخبرين أصليين" في جامعات الولايات المتحدة اليوم؛ وكذلك، فإن القوة ضمن النظام (في الجامعات، والمؤسسات، وما اليها) هي حصرياً تقريباً في أيدي غير الشرقيين، رغم أن نسبة الشرقيين الى غير الشرقيين بين الأساتذة المقيمين لا تعطي الأفضلية لغير الشرقيين الى هذه الدرجة الخارقة.

ثمة إشارات أخرى كثيرة من أنماط مختلفة الى الكيفةي التي يتم بها الحفاظ على السيطرة الثقافية عن طريق القبول الشرقي بقدر ما يتم عن طريق الضغط الاقتصادي المباشر الخام من قبل الولايات المتحدة. وإنها لصدمة موقظة أن نجد، على سبيل المثال، أنه فيما توجد عشرات من المنظمات لدراسة الشرق العربي والاسلامي في الولايات المتحدة، فليس ثمة مؤسسة واحدة في الشرق لدراسة الولايات المتحدة، وهي أعظم المؤثرات الاقتصادية والسياسية إطلاقاً في المنطقة. وأسوأ من هذا، لا يكاد يكون ثمة من معهد ذي مكانة حتى متواضعة في الشرق مكرس لدراسة الشرق <نفسه>. غير أن هذا كله، في اعتقادي، ضئيل بالمقارنة مع العامل الثاني الذي يسهم في انتصار الاستشراق: وهو حقيقة <طغيان> الاستهلاكية في الشرق. فالعالم العربي أو الاسلامي عامة عالق في صنارة نظام السوق الغربي. وما من أحد يحتاج الى التذكير بأن النفط، المورد الأعظم للمنطقة، قد امتص امتصاصاً كاملاً ضمن اقتصاد الولايات المتحدة. ولا أعني بذلك وحسب أن شركات النفط العظيمة واقعة تحت سيطرة النظام الاقتصادي الاميركي؛ بل أعني أيضاً أن قاعدة عائدات النفط العربية، كي لا نقول شيئاً عن التسويق، والبحث، والإدارة الصناعية، قائمة في الولايات المتحدة. وقد جعل هذا من أثرياء النفط العرب عملياً مستهلكين هائلين للصادرات الأميركية. والنقطة التي أثيرها هي أن العلاقة علاقة وحيدة الاتجاه، تمثل فيها الولايات المتحدة زبوناً مختاراً لعدد ضئيل جداً من المنتجات (النفط، واليد العاملة الرخيصة، رئيسياً)، ويمثل العرب مستهلكين شديدي التنوع لعدد هائل من منتجات الولايات المتحدة، المادية والعقائدية.

وقد كان لهذا عواقب كثيرة. ثمة عملية تسوية هائلة للذوق في المنطقة، متجسدة لا في الترانزستورات، والجينز الزرقاء، والكوكا كولا وحسب، بل كذلك في الصور الثقافية للشرق التي توفرها وسائل الاعلام الأميركية وتستهلكها دون تفكير جماهير التلفاز الضخمة. وليست المفارقة الضدية المتجسدة في أن يعتبر عربي نفسه "عربياً" من النمط الذي تنتج وتسوقه هوليوود سوى النتيجة الأكثر بساطة لما أشير اليه.

وهناك نتيجة أخرى هي أن اقتصاد السوق الغربي وتوجهه الاستهلاكي خلقا (ويخلقان بنسبة متسارعة) طبقة من المتعلمين يوجه تشكلهم الفكري نحو إرضاء حاجات السوق. فثمة تأكيد كبير على الهندسة، والأعمال، والاقتصاد، مما هو واضح؛ لكن <طبقة> رجال الفكر <الانتلجنسيا> هي ذاتها عنصر مساعد فيما تعتبره الاتجاهات الرئيسية التي أطفئت في الغرب.

وقد رُسم دور هذه <الطبقة> وصيغ لها بوصفها طبقة "محدثنة"، أي أنها تمنح الشرعية والسلطة المرجعية لأفكار حول التحديث، والتقدم، والثقافة تتلقاها من الولايات المتحدة بصورة رئيسية. ويقوم الدليل الباهر على هذا

فـي العلـوم الاجتماعيـة و، بمـا يفـاجئ الـى درجـة كبيـرة، بـين المفكـرين الجذريين الذين أخـذوا ماركـسيتهم بالجملـة مـن نظـرة مـاركس التـسلطية الى العالم الثالث، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب. وهكـذان، فإذ ينجلي كل شيء ثمة تقبـل مـشارك فـي صـور الاسـتـشراق ومذاهبـه، وثمـة أيـضاً تعزيـز قـوي جـداً لهـذا فـي التبـادل الاقتـصادي، والـسياسـي، والاجتماعي: فالشرق الحديث، بإيجاز، يشارك في شرقنة نفسه.

لكن، ختاماً، ماذا عن بديل ما للاستشراق؟ هل هذا الكتـاب منظومـة تتخـذ موقفـاً ضـد شـيء مـا وحـسب، دون اتخـاذ موقـف لـصالح شـيء <آخـر> إيجابي؟ لقد تحدثت هنا وهناك خلال تطور هذا الكتاب عن منطلقات جديدة تقوم بتجريد ما يسمى الدراسات الاقليمية مـن اسـتعماريتها – أعمـال أنـور عبد الملك، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة هـلْ للدراسـات شـرق الأوسطية، والتحليلات والاقتراحات المبتكـرة التـي قـدمها بـاحثون متعـددون في أوروبا، والولايات المتحدة، والشرق الأدنى – (155) غير أنني لـم أحـاول سوى أن أذكرهـا أو ألمـح اليهـا بـسرعة. لقـد كـان مـشروعي وصـف نظـام معين من الأفكار، لا إزاحة النظـام وإحـلال نظـام جديـد محلـه، بـأي شـكل. وإضافة، فقد حاولت أن أثير طقماً كاملاً من الأسئلة العلائقية فـي مناقـشة مشكلات التجربة الانسانية: كيف يمثل المرء ثقافة أخرى؟ مـا هـي الثقافـة الأخـرى؟ هـل مفهـوم ثقافـة (أو عـرق، أو ديـن، أو حـضارة) متميـزة مفهـوم مفيد، أم أنه ينتهي دائماً الى أن ينشبك إما في تهنئة الذات (حـين ينـاقش المـرء ثقافتـه الخاصـة) أو فـي العدائيـة والعـدوان (حـين ينـاقش المـرء الــ "آخـر")؟ وهـي تهـم الفـروق الثقافيـة، والدينيـة ، والعرقيـة أكثـر ممـا تهـم الفـصلات الاجتـصادية، أو الـسيا تاريخيـة؟ كيـف تكتـسب الأفكـار سـلطة، و "عاديةمعيارية"، بل حتى مقام الحقيقة "الطبيعية"؟ ما هو دور المفكر؟ هـل هو موجود من أجل أن يظهر سريانية الثقافة والدولة اللتين هو جزء منهمـا؟ وأي أهمية ينبغي عليه أن يسند للوعي النقدي المستقل، الوعي النقـدي الضدي؟

آمل أن تكون بعض أجوبتي على هذه الأسئلة متضمنة فـيم سـبق، لكننـي قد أستطيع الحديث عـن بعضها بـصورة أكثـر جـلاء بقليـل. إن الاسـتـشراق، كما وصفت خصائـصه فـي هـذه الدراسـة، يـضع موضـع التـساؤل لا إمكانيـة البحث اللاسياسـي وحسـب، بل كذلك حكمة قيام علاقة وثيـق بـإفراط بـين الباحث والدولة. وجلي بالقدر نفسه، في اعتقادي، أن الظروف التـي تجعـل الاستشراق نمطاً من الفكـر مقنعـاً باسـتمرار سـوف تـستمر بالحـاح: وتلـك مـسأل مؤسـسية بـشكل عـام. علـى أيـة حـال، ثمـة توقـع عقلانـي لـدي شخصياً بأنه ليس حتمياً أن يظل الاستشراق، كـم لا يـزال حتـى الآن، دون تحد، فكرياً وعقائدياً، وسياسياً.

ما كنت لآخذ على عاتقي كتاباً من هذا النوع لولا أنني أومن أيـضاً بـأن ثمـة تراث بحث لا يبلغ الدرجة نفسها من الفسـاد، أو على الأقل من العمى عـن

الواقع الانساني، التي يصلها الطراز الذي ما برحت بصورة رئيسية أصوره. فثمة اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين في حقول كالتاريخ الاسلامي، والدين، والحضارة، والتركيب الاجتماعي، وعلم الانسان، <في العالم الاسلامي> الذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثي. وتبدأ المصاعب حين يطغى التراث النقابي <المهني> للاستشراق على الباحث الذي لا يظل يقظاً دائماً ولا يظلّ وعيه الفردي كباحث على أهبة الاستعداد ضد الأفكار الموروثة التي تورث بسهولة مفرطة ضمن المهنة. ومن ثم، فإن الاحتمال الأقوى هو أن يتم إنتاج العمل الشيق من قبل باحثين يكون ولاؤهم ولاء لفرع من فروع المعرفة محدد فكرياً، لا لـ "حقل" كالاستشراق محدد إما شرائعياً، أو امبريالياً، أو جغرافياً. وثمة مثل شيق قريب العهد هو دراسات كلفورد غيرتس في علم الانسان، واهتمام غيرتس بالاسلام من المحسوسية والتفردية بحيث أنه يستقي روح الحياة من المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها لا من طقوس الاستشراق، وتصوراته المسبقة، ومذاهبه.

من جهة أخرى، إن الباحثين والنقاد الذين تلقوا تدريبهم في فروع الاستشراق التقليدية قادرون تماماً على تحرير أنفسهم من السترة المفصلة العقائدية القديمة. فتدريب جاك بيرك ومكسيم رودنسون <مثلاً> يقف على قدم المساواة مع أكثر أنماط التدريب الموجودة صرامة وانضباطاً، غير أن ما يمنح الحيوية لاكتناهاتهما حتى لمشكلات تقليدية هو وعي الذات المنهجي لديهما. فلئن كان الاستشراق تاريخياً لم يزل معتداً بنفسه، معزولاً بمناعة، مفرطاً في الثقة، وضعياً، بطرقه ومقدماته، إن إحدى الطرق التي يستطيع المرء بها أن يفتح نفسه لما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هي أن يخضع منهجه، انعكاسياً، للتحليل النقدي المتقصي. وهذا هو ما يميز بيرك ورودنسون، كلاً بطريقته الخاصة. فما يجده المرء في عمليهما هو دائماً ، وقبل كل شيء، حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامهما، ثم اتحان، ذاتي مستمر لمناهجهما وممارساتهما، ومحاولة دائبة لابقاء عملهما قادراً على الاستجابة للمادة لا لتصور مذهبي مسبق. ويقيناً أن بيرك ورودنسون، مثل أنور عبد الملك وروجر أوون، يعيان أن دراسة الانسان والمجتمع – سواء أكان شرقياً أو غير شرقي – تؤدى على الوجه الأفضل في الحقل العريض للدراسات الانسانية كلها؛ ولذلك فإن هؤلاء الباحثين هم قراء انتقاديون، وطلاب لما يحدث في حقول أخرى. فتنبه بيرك الى الاكتشافات الحديثة في علم الانسان البنيوي، ورودنسون الى النظرية علم الاجتماعية والسياسية، وأوون الى التاريخ الاقتصادي: كل ذلك يشكل مصوبات قيمةً ناجعة مستحضرة من العلوم الانسانية المعاصرة الى دراسة ما يسمى مشكلات شرقية.

بيد أنه لا مفر من حقيقة أننا حتى إذا تجاهلنا التمييز الاستشراقي بين "هم" وبين "نا"، فإن سلسلة قوية من الوقائع السياسية والعقائدية في النهاية تنفح تراث البحث اليوم.

وما من مهرب لأحد من التعامل مع الانقسام الى شمال / جنوب، إن لم يكن مع شرق / غرب؛ من يملكون / من لا يملكون؛ الامبريالي / المناهض للامبريالية؛ الأبيض / الملون. وليس بوسعنا أن نتجاوز هذه الانقسامات كلها بالتظاهر بانها غير موجودة؛ بل على العكس، فإن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير الكثير عن عدم الامانة الفكرية الناتج عن المراءاة بهذا الخصوص والذي تكون نتيجته زيادة الانقسامات حدة وتوتراً وجعلها أثيمة ودائمة في آن واحد. غير أن تراث بحث "تقدمياً" تماحكياً علناً ومؤمناً بصوابه دائماً، يمكن بسهولة بالغة أن يتفسخ وينتهي الى هجوع مذهبي جامد، وذلك احتمال لا يضيء النفس أيضاً.

إن إحساسي الخاص بالمشكلة لجليٌ في طراز الأسئلة التي صغتها أعلاه. لقد علّمنا الفكر والتجربة الحديثان أن نكون حساسين يقظين لما هو منشبك في <عملية> التمثيل، في دراسة الأخر، في التفكير العرقي، في القبول غير النقدي والذي يتم دون تفكير للسلطة والأفكار السلطوية، في الدور الاجتماسي للمفكرين، في القيمة العظيمة لوعي النقدي الشاك اللايقيني. وإذا تذكرنا أن دراسة التجربة الانسانية تكون عادة ذات عاقبة أخلاقية، كي لا نقول شيئاً عن العاقبة السياسية سواء بالمعنى الأفضل أو الأسوأ، فقد لا نكون غير مكترثين بما نفعله كباحثين. وأي معيار أفضل للباحث من الحرية والمعرفة الانسانيتين. وربما كان ينبغي أن نتذكر ايضاً أن دراسة الانسان في المجتمع تقوم على التاريخ والتجربة الانسانيين، لا على تجريدات يصدرها أساتذة الجامعات، ولا على قوانين معماة مبهمة أو نُظُم اعتباطية. فالمشكلةإذن هي جعل الدراسةت تلائم التجربة وجعلها بطريقة ما مشكّلة من قبل التجربة، التي ستضاء والتي قد تتغير بفعل الدراسة. وينبغي، بأي ثمن، أن يُتجنب هدف شرقنة الشرق مرة بعد مرة، تجنباً يؤدي الى نتائج لا يسعها إلا أن تصفي المعرفة وتخفف من غرور الباحث. فمن دون "الشرق" سيوجد باحثون، ونقاد، ومفكرون، وكائنات بشرية. تكون التمييزات العنصرية والعرقية، والقومية، أقل أهمية بالنسبة لهم من المشروع المشترك لاعلاء شأن المجتمع الانساني.

إنني لأؤمن، على الصعيد الايجابي – ولقد حاولت في أعمال أخرى أن أظهر ذلك – بأن قدراً كافياً من العمل يؤدي اليوم في العلوم الانسانية لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة، ومناهج، وأفكار بميسورها أن تتخلص من النماذج المنمطة العرقية، والعقائدية، والامبريالية من النوع الذي قدمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخي. وأنا أعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقاً إنسانياً بقدر ما هو إخفاق فكري؛ ذلك أن الاستشراق، إذ كان عليه أن يتخذ موقف تضاد لا يمكن تخفيفه بإزاء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة على عالمه الخاص، أخفق في توحيد هويته بالتجربة الانسانية، وأخفق أيضاً في رؤيتها كتجربة إنسانية. ويمكن الآن تحدي التسلط العالمي للاستشراق ولكل ما يمثله، إذا كان بمقدورنا أن نفيد من الارتقاء

العام لعدد كبير من شعوب الأرض الى <درجة> الوعي السياسي والتاريخي في القرن العشرين.

وإذا كان لهذا الكتاب من فائدة في المستقبل، فسيكون ذلك له بوصفه إسهاماً متواضعاً في <طرح> هذا التحدي، وبوصفه تحذيراً: من أن أنظمة فكرية كالاستشراق، وإنشاءات القوة، والاختلافات العقائدية – وكلها أصفاد من سبك العقل وصياغته – يمكن أن تصنع، وتُطبق، وتُحرس بسهولة مفرطة. وفوق كل شيء، فإنني لآمل أن أكون قد أظهرت لقارئي أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب. فلن يجد "شرقي" سابق العزاء في فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقياً فثمة احتمال – واحتمال قوي جداً – بأن يقوم بدراسة "شرقيين" جدد – أو "غربيين" – من صنع يديه. وإذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى، فإنه ليكمن في كونها تذكيراً بالانحلال الاغوائي للمعرفة، أي معرفة، وفي أي مكان، وفي كل زمان.



الاستشراق

الإشارات

إشارات رقم 1

الفصل الأول
التعرف على الشرق

* نسبة الى روجر بيكن. (كل الهوامش هي من المعرّب).

** "المسح" كما في علم المساحة، لا المسح بمعنى الإزالة.

* يحمل اللقب دلالة سلبية ، وهو يمثل استخداماً من نمط التورية عن طريق استغلال الجناس اللفظي بين Bearing الاسم وبين Overbearing المشتقة من الفعل overbear المتعدد المعاني. ومنمعانيه الغلبة والطغيان بالرأي.

* ترجمة مقترحة للكلمة الانكليزية Militarism لتجسيد نزعة محدودة في التعامل مع العالم عن طريق استخدام القوة العسكرية.

** صـيغة مقترحـة لترجمـة الـصيغة الانكليزيـة + ultra باستخدام فو (فوق) + الصفة.

* Fundgraben Des Orientes

* Oriento Moderno

الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتها: شرقنة الشرق

* "التخـريج" هنـا بمعنـى الاخـراج الـى الخـارج، أو تحويـل الشـيء الى شـيء خارجي.

* Commedia Dell'arte

مشاريع

* عنـوان كتـاب غيبـون: انحـدار الامبراطوريـة الرومانيـة وسقوطها

أزمات

* أود أن أعتـرف أننـي عـاجز عـن فهـم العبـارة، Sidonia States (المترجم)

الفصل الثاني
حدود أعيد رسمها، قضايا أعيد تحديدها، والدين المعلمن

* نـسبة الـى "الكتـاب المقـدس" بنـاء علـى التـسمية القرآنية "أهل الكتاب".

سلفستر دو ساسي، وارنست رينان: علم الانسان العقلاني والمختبر فقه اللغوي

* الكلمة التي تظهر في النص هي الـ Shathur، وتبدو لي خطأ (مطبعياً؟) صوابه الـ Shadhur

* Journal Des Debates

الحج والحجاج، بريطانيين وفرنسيين

* النسبة هنا الى الكتاب المقدس

* النسبة هنا الى الشاعر الرومانسي الانكليزي شلي <Shelley>

* الأيونيون: من الهلينيين الذين سكنوا أتيكا، غربي آسيا الصغرى.

** وأود أن أعترف بعجزي عن فهم الدلالة الدقيقة للكلمة المنحوتة هنا، Parapilgrimage. قا مع paramilitary، مثلاً.

الفصل الثالث
الاستشراق الكامن والظاهر

* "المدينة"، بالتعريف، هي مركز المؤسسة المالية في لندن

* Revue Des Deux Mondes

الاسلوب ، المعرفة الخابرة، والرؤيا: دنيوية الاستشراق

* الأسـينيين: جماعـة يهوديـة دينيـة سـرية، كـشف عنهـا النقاب اكتشاف خربة قمران، قرب البحر الميت.

* Les Cahiers Du Mois

الاستشراق الأنجلو - فرنسي الحديث في ذروة الازدهار

* Esprit

* المناهـضة للآليـة، نـسبة الـى جماعـة عماليـة حطمـت الماكينات في المصانع أوائـل القـرن التاسـع عـشر، حرصـاً على الأيدي العاملة.

المرحلة الأخيرة

* الفاشـية بمـا هـي الظـاهرة الكليـة التـي كانـت النازيـة إحدى حركاتها. وقـد كـان هـرب فـون غرونبـاوم مـن النازيـة تحديداً.

* الـذين درسـوا معـاً فـي المدرسـة الابتدائيـة فمـا فـوق وتشـدهم لذلك مصالح وتصورات مشتركة للعالم

* Commentary

* "عقدة أحكم شدها غورديوس ملـك فريجيـا، وقـد زعمـوا أنه لن يحلها إلا سيد آسية المقبل، فجاء الاسـكندر الكبيـر وقطعها بسـيفه" المورد.

* واضح أن هـذه الجملـة حـشو بالنـسبة للقـارئ العربـي. لكنها في النص الانكليزي تترجم كلمة "ثورة" العربيـة الـى معادلتها الانكليزية Revolution. لـذلك يمكـن أن تتـرجم الجملـة

كما يلي: "إن كثيراً من القراء يعرفون ما تعنيه كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة لمتحدثي العربية اليوم".

** هكذا في النص Al-Ijji

* الألفية: الايمان بالعصر الألفي الهانئ الذي يحكم فيه المسيح العالم

إشارات رقم 2

- في صفحات تالية يجد القارئ الاشارات كاملة بنصفها الانكليزي. أما الاشارات المترجمة هنا فتقتصر على تلك التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارئ العربي، دون ذكر أسماء المؤلفين وعناوين المراجع الواردة في الاشارات الأصلية. وقد اكتفي في الاشارات العربية بترجمة عناوين عدد من الكتب إما لأنها صدرت بالعربية أو من أجل السياق العام للجملة. أما أرقام الاشارات هنا فقد بقيت كما هي في النص الأصلي.

- استخدمت في الاشارات الرموز التالية:

را: راجع
يلي: أدناه، في هامش لاحق
سا: المرجع الوارد في الهامش السابق
<المرجع المذكور>: يشير الى المرجع، مقالة أو كتاباً، الذي يورده المؤلف في الهامش الأصلي الانكليزي.

المقدمة

16. المقطع الكامل ، الذي لا تثبته ترجمة هور وسميث، يوجد في كتاب غرامشي <المذكور في الاشارة>

الفصل الأول
مجال الاستشراق

1. هذا الاقتباس، والاقتباس السابق له من خطاب آرثر جيمس بلفور في مجلس العموم، مأخوذان من <المرجع المشار اليه>. را. أيضاً <المرجع المشار اليه>. كان خطاب بلفور دفاعاً عن سياسة إلدن غورست في مصر؛ ومن أجل مناقشة للموضوع را. <المرجع المشار اليه>.

2. را. كذلك <المرجع المذكور> حيث يشار الى أن بلفور قد تحدث حتى في وقت متأخر، هو 1926، عن مصر - دون حس بالمفارقة الفكهة - بوصفها "دولة مستقلة".

6. ومن أجل وجهة نظر بريطانية في السياسة البريطانية في مصر تتعارض مع نظرة كرومر، را. <المرجع المذكور>. وثمة مناقشة قيمة للمعارضة المصرية للحكم البريطاني في <المرجع المذكور>.

8. مقتبس في <المرجع المذكور>.

10 - مقتبس في <المرجع المذكور>.

11 - توجد العبارة في <المرجع المذكور>.

18- را. أيضاً <المرجع المذكور، حيث يقول>: "وكان ذا أهمية خاصة التشريع الحادي عشر الذي قضى بتأسيس كراس لتدريس العبرية، واليونانية، والعربية، والكلدانية في الجامعات الرئيسية. وكان صاحب الاقتراح ريموند للْ، الذي دعا الى تعلم العربية بوصفه أفضل الوسائل لارتداد العرب <الى المسيحية>. ورغم أن التشريع بقي دون تأثير تقريباً لندرة معلمي اللغات الشرقية، فإن قبوله يشير الى نمو الفكرة التبشيرية في الغرب. وقد كان غريغوري العاشر أمل قبل ذلك بارتداد المغول <الى المسيحية>، كما كان الأخوة الفرنسيسكان قد توغلوا الى أعماق آسيا في حماستهم التبشيرية. ومع أن هذه الآمال لم تتحقق، فإن الروح التبشيرية تنامت".

19- ومن أجل موقف معاكس دال را. <المرجع المذكور>.

31- ومن أجل مزيد من المناقشة للتمييز الأوروبي - الشرقي، را. <المرجع المذكور>.

46- والنقطة التي يثيرها غالان هي أن ديربيلو قدم معرفة حقيقية، لا خرافة أو أسطورة من النوع الذي يرتبط في الذهن "بعجائب الشرق".

47- من أجل حالة المعرفة الاستشراقية قبل ديربيلو مباشرة، را. <المرجع المذكور>.

53- مقتبس في <المرجع المذكور>.

68- مقتبس من <المرجع المذكور>.

69- ولم يكن بونابرت هنا كلبياً. ويروى عنه أنه ناقش <كتاب> فولتير ماهومت مع غوته، ودافع عن الاسلام.

79- وذلك بين في <المرجع المذكور>.

80- مقتبس في <المرجع المذكور>.

81- مقتبس في <المرجع المذكور>.

83- ومن أجل وصف دقيق لـ دوليسبس ورودس بوصفهما إسراريين <صوفيين> را. <المرجع المذكور>.
84- مقتبس في <المرجع المذكور>.

97- مقتبس في <المرجع المذكور>.

107- ثمة خلاصة وافية لآراء كهذه تسرد وتنقد في <المرجع المذكور>.

الفصل الثاني
البنى الاستشراقية واستبناء البنى

2- ثمة مسرد مضيء لهذه الرؤى واليوتوبيات في <المرجع المذكور>.

4- من أجل مادة تضيء الموضوع را. <المراجع المذكورة>. وثمة قدر عظيم من المعلومات في <المراجع المذكورة>. وهناك دراستان قصيرتان لا غنى عنهما هما <المرجعان المذكوران>

6- يطرح هذه النظرة الى هردر بوصفه شعبوياً وتعددياً، أشعيا برلين في <المرجع المذكور>.

7- من أجل مناقشة لمـتخللات أسـاسـية وتمثـيلات كهـذه را. <المرجع المذكور>.

8- هناك عدد ضئيل من الدراسات لهذا الموضوع الـذي لـم يدرس إلا قليلاً . من الدراسـات المعروفـة جيـداً <المراجـع المذكورة>.

12- من أجل هذه التفصيلات وغيرها را. <سا.>

19- مـن أجـل مفـاهيم "الاتماميـة"، "يـزود"، "الابتهـال" را. <المرجع المذكور>. <المفاهيم الثلاثة تشـترك فـي الجـذر Supply>.

20- من أجل قائمة غير كاملـة بطـلاب سـاسـي وتـأثيره را. يوهان فوك <المرجع المذكور>.

21- يوجد وصف فوكو وتمييزه لخصائص سجل المحفوظـات في <المرجع المذكور>. يلاحـظ غابرييـل مونـو، وهومعاصـر لرينان أصغر سناً، وثاقب الفكر، أن رينان لم يكن ثورياً على الإطلاق في اللغويات، أو علـم الآثـار، أوالتأويـل، لكنـه كـان على درجة أوسع وأكثـر دقـة مـن المعرفـة مـن أي إنـسـان في مرحلته، ولذلك كان ممثلهـا الأكثـر بـروزاً. را. <المرجـع المذكور>.

23- تنتشر ملاحظات نيتشـه عن فقه اللغة فـي كـل مكـان مـن عملـه. را. ، بـشكل رئيـسـي، ملحوظاتـه الاعداديـة لــ <المرجع المذكور> المـأخوذة مـن دفـاتر ملحوظاتـه للفتـرة كانون الثاني - تموز 1875 . . . وكذلك المقاطع علـى اللغـة والمنظورية في إرادة القوة.

26- والفصل الافتتاحي كله <الكتاب الأول من المرجع المذكور> هو عملياً موسوعة كاملة من العنصرية العرقية الموجهة ضد الساميين (أي المسلمين واليهود). وبقية الرسالة مرشوشة بسخاء بالمفهومات ذاتها، كما هي الحال في كثير من أعمال رينان الأخرى، بما فيها مستقبل العلم، وخصوصاً إشارات رينان.

28- يعالج عملان لجان بومييه توسط رينان بين الدين وفقه اللغة بتفصيل قيم <المرجعان المذكوران>. وثمة مسرد أقرب عهداً في <المرجع المذكور>. لكن الوصف السوائي - المقدم في إطار معطيات نزوع رينان الديني الى درجة أكبر - ما يزال قيماً كذلك. <المرجع المذكور> والصفحات <المعطاة> مفيدة فيما يتعلق بالعلاقات بين فقه اللغة، والفلسفة، والعلم.

31- بالإضافة الى تجريح <نظرية> الأصول العدنية للغة وإبطالها، فقد جرحت وأبطلت أحداث أخرى - الطوفان، بناء برج بابل - كتعليلات <لهذه الأصول>. وأكثر تواريخ نظريات أصول اللغة شمولاً هو <المرجع المذكور>.

32- مقتبس في <المرجع المذكور>. وعن الأخطار النابعة عن الاستسلام المتسرع للتعميمات حول الاكتشافات الشرقية، را. تأملات آبل رموسا، المختص بالدراسات الصينية الماصر البارز، في <المرجع المذكور>.

39- ولم يكن رينان مخطئاً فيما قاله عن كواترمير، الذي كان ينعم، بموهبة التقاط مواضيع شيقة للدراسة ثم تحويلها الى اشياء غير شيقة. را. <المرجع المذكور>.

42- والمقطع كاملاً هو:

"أما بالنسبة لي، فأنا لا أعرف سوى نتيجة واحدة للعلم، وهي حل المعضلة؛ أن نكشف للانسان ماهية الأشياء، أن نجعله يدرك نفسه، أن نقدم له - باسم السلطة الشرعية الوحيدة، وهي الطبيعة الانسانية بأكملها- الرمز الذي تقدمه له جاهزاً الديانات، والذي لم يعد قادراً على تقبله".

44- لا يذكر رينان إلا عرضاً في كتاب النهضة الشرقية، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو نظام الأشياء، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب شفاب النهضة الشرقية، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو نظام الأشياء، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب هولجر بدرسن <المرجع المذكور> أما ماكس مولر في <المرجع المذكور> وغوستاف دوغا في <المرجع المذكور> فلا يذكران رينان إطلاقاً. ويهدي جيمس دارمستيتر كتابه <المرجع المذكور> - الذي تمثل مادته الأولى تاريخاً للاستشراق في فرنسا - لكنه لا يذكر إسهام رينان. وثمةب ضع ملاحظات قصيرة عن إنتاج رينان في كتاب جول مول الموسوعي (والقيم جداً) <المرجع المذكور>.

45- يتل رينان مركزاً ذا أهمية في الأعمال التي تعالج العنصرية والعرق. ويناقش في ما يلي <المراجع المذكورة>. وينبغي أن يذكر أيضاً كتاب <آخر> لاريك فوجلن يشكل تتمة هامة لكتابه السابق، رغم أنه لا يعالج مرحلة رينان <المرجع المذكور>.

46- يقدم شفاب في النهضة الشرقية صفحات لامعة الذكاء تتعلق بالمتحف <كمفهوم>، وبالموازاة بين علوم الحياة واللغويات، وبكوفييه، وبلزاك، وآخرين. وعن المكتبة وأهميتها في ثقافة منتصف القرن التاسع عشر. را. مقالة فوكو "المكتبة الخارقة" وهي مقدمته <لرواية> فلوبير

إغواءات القديس انطوان. وأنا مدين للأستاذ أيوجينيو دوناتو بلفت انتباهي الى هذه الأمور. را. <المرجع المذكور>.

50- وترجع هذه الفكرة الى تمييز فردرك شليغل بين اللغات العضوية والالصاقية التي كانت السامية مثلاً على النمط الثاني منها. ويقوم همبولدت بالتمييز نفسه، كما فعل معظم المستشرقين منذ رينان.

54- ثمة صفحات قيمة عن أفكار غوته علم الحياتية في <المرجع المذكور>. ورا. أيضاً <المرجع المذكور> من أجل مسارد شيقة جداً عن مكانة السانت هيلريين في تطور علوم الحياة.

57- را. <المرجع المذكور> من أجل وصف لطيف مرهف لحياة رينان المنزلية؛ ورغم أن المرء لا يوج أن يفرض موازاة بين سيرة رينان وبين ما أسميته عالمه "الذكوري" فإن أوصاف واردمن < في كتابه المذكور عن رينان> موحية - لي شخصياً على الأقل.

60- ومع ذلك فإن قيمة أن يكون المرء معاصراً بحق أظهرت بأفضل وجه، بالإشارة الى رينان، من قبل سان -بوف في مقالاته المكتوبة تموز 1862. را. أيضاً <المرجع المذكور>.

62- في رسالته الى غوبينو في 26 حزيران 1856 را. <المرجع المذكور>.

63- اقتبسها ألبرت حوراني في مقالته الممتازة <المذكورة>.

66- توصف تجارب ماكولي في الهند في <المرجع المذكور>. ويوجد النص الكامل لـ "محضر" ماكولي بشكل

مريح في <المرجع المذكور>. وتناقش بعض عواقب آراء ماكولي على الاستشراق البريطاني في <المرجع المذكور>.

73- السيرة السوائية للين، التي نشرت عام 1877، كتبها ابن ابن أخيه <أو أخته> <المذكور>. وثمة مسرد متعاطف للين في <المرجع المذكور>.

76- ويذكر اسم ساسي بإجلال في تمهيد غوته للديوان.

79- لقد وجدت الأفكار النظرية عن الحج والحجاج الواردة في <المرجع المذكور> ذات فائدة.

92- ثمة عملان مهمان عن الكتّاب الفرنسيين في الشرق هما <المرجعان المذكوران>.

102- وقد عدت كذلك الى النصوص التالية، التي تضم مادة فلوبير "الشرقية" كلها: <المراجع المذكورة>.

115- من أجل مناقشة لهذه العملية، را. <المراجع المذكورة>.

116- را. المواد القيمة المذكورة في <المرجع المذكور>.

117- من أجل مناقشة للرحالة الأميركيين، را. <المراجع المذكورة>.

الفصل الثالث
الاستشراق الآن

2- قام إبراهيم أبولغد بتقدير أعداد المسافرين العرب الى الغرب وناقشها في <المرجع المذكور>.

12- را. ، عن تاريخ المدرسة <المرجع المذكور>.

17- را. ، من اجل قبسة توضيحية من عمل فاتل <المرجع المذكور>.

18- مقتبس في <المرجع المذكور>.

19- توجد هذه التفاصيل في <المرجع المذكور>.

24- وثمة كتاب حديث جيد عن الموضوع <اختراق شبه الجزيرة العربية وتطور المعرفة الغربية بها> وهو <المرجع المذكور>.

28- لعب موضوعاً الاقصاء والحصر في ثقافة القرن التاسع عشر دوراً مهماً في أعمال ميشيل فوكو وأحدثها <المرجعان المذكوران>.

41. ورا. أيضاً مقالة ريتشارد بيفس الممتازة <المرجع المذكور>.

43- من أجل مناقشة <لهذه النقطة> را. <المرجع المذكور>.

46- مقتبس في <المرجع المذكور>.

51- يصف هوغارث أسلوبه بأنه "أسلوب المستكشف أولاً، والباحث ثانياً".

52- مقتبس في <المرجع المذكور>.

55- مقتبس في <المرجع المذكور>.

56- مقتبس في <المرجع المذكور>.

65- إن أفضل مسرد عام لهذه المرحلة في إطار المعطيات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية هو عمل جال بيرك في <المرجع المذكور>.

66- ثمة مسرد مفيد للمشروع الفكري الذي ينفح أعمالهلم في <المرجع المذكور>.
70- مثلاً في <المرجع المذكور>.

76- وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال ماسينيون الذي أعده ي. المبارك في <المرجع المذكور>.

82- مقتبس من مقالة ماسينيون عن البيروني في <المرجع المذكور>.

86- مقتبس في <المرجع المذكور>.

89- "شخص ذو سيطرة على جميع أنماط العمل الاستشراقي، ذلك هو لويس ماسينيون": كلود كاهن وتشارل بلاً في <المرجع المذكور>. وثمة دراسة مسحية مفصلة جداً للحقل الاسلامي - الاستشراقي في <المرجع المذكور>.

90- وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال جب الوارد في <المرجع المذكور>.

101- توجد كلتا المقالتين في <كتاب> جب <دراسات في حضارة الاسلام>.

103- مقتبس في <المرجع المذكور>.

107. أدين بالاشارة الى هذا المصدر الى الاستاذ نوعام تشومسكي.

110- ثمة، مثلاً على ذلك <المرجع المذكور>.

111- من أجل العلاقة بين إصدار وعد بلفور والسياسة الحربية للولايات المتحدة، را. <المرجع المذكور>.
114- من أجل مسرد لهذه الهجرة، را. <المرجع المذكور>.

116- وقد أُدرجت هذه المقالة في مجموعة مقالات للعريو <نشرت بعنوان> <أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟> تر. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت، 1978).

124- أفضل مراجعتين نقديتين لتارخي كمبردج هما مراجعتا ألبرت حوراني في <المرجع المذكور> وروجر أوون في <المرجع المذكور>.

130- وقد كانت مقالة ألتر مراجعة متملقة لكتاب اللواء يهوشفات هركابي <المرجع المذكور>.

134- ومن أجل عملي يزيد في عنصريته العرقية حتى على عمل بطي، را. <المرجع المذكور>.

135- وكتاب حمادي مفضل جداً لدى الاسرائيليين وأنصارهم؛ فألروي يقتبس منها بإطراء، كما يفعل أموس

إلون في <المرجع المذكور>. ويقتبس منها موروبيرغر (را. إشارة رقم 137 يلي) بوفرة. ونموذج حمادي المثالي هـن عمل لين <مسالك المصريين . . . > لكنها لا تمتلك علـم لين أو معرفته العامة.

136- يقدم مانفرد هلبرن أطروحته في <المرجع المـذكور> وهي ورقة قدمت في المؤتمر الثاني والعشرين لدراسـات الشرق الأدنـى فـي برنـستن <المخـصص> لعلـم الـنفس ودراسات الـشرق الأدنـى 8 أيـار، 1973. وقـد مهـدت لهـذه الأطروحة دراسة هلبرن في <المرجع المذكور> 1969.

137- ويتبطن الـنمط نفـسه مـن الدلالـة المتـضمنة العمـل الثقيل الذي كتبه كتاب هم شـبه - مـستعربين مثـل جـول كار مايكل ودانييل ليرنر؛ لكن هذه الدلالة المتـضمنة ماثلـة <أيـضاً> بـصورة أكثـر لطافـة وخفـاء فـي أعمـال بـاحثين سياسيين وتاريخيين مثل تيودور دريبر، وولتر لاكيـر، وإيلـي خدوري. وهي بينة بقـوة فـي أعمـال تحظـى بتقـدير كبيـر مثـل عمـل غابرييـل بيـر <المرجـع المـذكور>، وألفـرد بـون <المرجع المذكور>. ويبدو أن ما هو مقبـول بإجمـاع هـو ان العرب، إذا كانوا يفكرون إطلاقـاً، يفكـرون بطريقـة مختلفـة - أي، لا بعقــل بالــضرورة، وغالبــاً مــن دون عقــل. را. أيــضاً دارســة عــادل ضــاهر <المرجــع المــذكور> واســتنتاجها النمطـي "أن التنـاول المحـسوس لحـل المـشكلات غائـب غيابـاً جليـاً مـن الفكـر العربـي". فـي مقالـة مراجعـة فـي <المرجــع المــذكور> يهــاجم روجــر أوون عــين مفهــوم "الاسلام" كتصور يستخدم لدراسـة التـاريخ. ومحـرق أوون هـو تـاريخ كمبـردج للاسـلام الـذي يـؤمن أوون أنـه يمـنح الديمومة لفكرة <سائدة> عن الاسلام (تتمثل في أعمال كتاب مثل كارل بكر وماكس فيبر) "محـدداً أساسـياً كنظـام دينـي، إقطـاعي، ضـد - عقلانـي، يفتقـر الـى الخـصائص الضرورية الت يجعلت التقـدم الأوروبـي ممكنـاً". ومـن أجـل

برهان معزز على افتقار فيبر الكلي للدقة <وخطأ تـصوره> را. <كتاب> مكسيم رودنسون <الاسلام ورأس المالية>.

140- مقتبس في <المرجع المذكور>.

144- وتعبّر دراسة لـويس <العـرق واللـون فـي الاسـلام> عن كره مشابه متلبسة لهجة مـن المعرفـة العظيمـة؛ أمـا كتابه <الاسلام في التاريخ> فإنـه سياسـي بـشكل أكثـر صراحة ـ لكنه ليس ألّ حدة ولذعاً.

152- نــشر أولاً فــي <المرجــع المــذكور>. ثــم أدرج فــي <المرجع المذكور>.

155- را. مثلاً، العمل حديث العهـد الـذي قـام بـه أنـور عبـد الملك، وإيـف لاكوسـت، ومؤلفـو المقـالات المنـشورة فـي <المرجع المذكور>، والتحلـيلات المتعـددة للـسياسة فـي الشرق الأوسط الـت يكتبهـا نوعـام تشومـسكي، والعمـل الـذي قـام بـه <أعـضاء> مـشروع الأبحـاث والمعلومـات المتعلقـة بالـشرق الأوسـط. وثمـة وصـف إيـضاحي فـي <كتاب> غابرييل أردانت، كوستاس اسكيلوس، جال بيرك، وآخرين <المرجع المذكور>.

فهرس خاص بهذه النسخة الإلكترونية